KÖPRÜLÜ KÜT.
502

الحمد لله رب العلمين الى [illegible] اجمع [illegible] العظيم الحليم [illegible] وشكره [illegible] اسئل [illegible] ان [illegible]

[illegible] محمد المصطفى [illegible] والحمد لله رب العلمين

امر خارج بولا العامل الى المسند الى السنة لانه على قياس ما ذكر
فاستغنى عن ذكرها وان كان المنقول الى احدهما اذا تعارض المنقول من الكتاب
والسنة والمعقول يعني القياس فان كان المنقول خاصا ودل على
منطوقه يرجح على القياس لقلة خلل المنقول بقلة المقدمات وان كان
خاصا ودل عليه لا بمنطوقه فذلك يقع على درجات لان الظن الحاصل منه
قد يكون اقوى من الحاصل من القياس وقد يكون مثله وقد يكون
اضعف فالترجيح بحسب ما يتفق للناظر فله ان يعتبر الظنين
وياخذ باقواهما وان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم
في انه يجوز التخصيص به اولا فليرجع هناك قال واما الحدود والى
اخره كما يقع التعارض في الامارات المفضية الى الاحكام كذلك يقع في
الحدود وهي عقلية كتعريفات الماهية وسمعية كتعريفات الاحكام
ونحوها وهي التي نحن بصددها فاذا تعارض منها حدان فالترجيح
اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج فباعتبار
اللفظ يرجح ما كان بالفاظ صريحة لا ابهام فيها على ما كان فيه الفاظ مجازية
مجازية او مشتركة او وحشية وباعتبار المعنى يرجح ما هو
معرف بمعرف اعرف على غيره وما عرف بالذاتي على ما عرف بالعرضي
ويرجح بعمومه الحد بان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الاخر
فيكون متناولا لمحدود التعريف الاخر مع زيادة وقيل بالعكس لان
مدلول الاخص متفق عليه ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما
زاد على مدلول الاخص والمتفق عليه اولى وباعتبار الخارج
يرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قريبا
من احدهما على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الاخر برجحان
طريق اكتسابه بان يكون طريق اكتساب احدهما قطعيا والاخر
ظنيا ويرجح احدهما على الاخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او لعمل
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم او لعمل العلماء او لعمل عالم واحد ويرجح

احد التعريفين على الاخر بكونه مقررا الحكم الحظر او مقرر الحكم النفي
... على الاخر ... من العمل ... الحدود من العمل بالاخر
في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذكر ان
احد الدليلين او احد التعريفين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح
... والاخر مشتملا على اقل او مثله قال المصنف وفيما ذكرنا من الجهات
... ارشاد لما يتركب منها ٥٥٥
... العبد الفقير الى الله الخفي محمد بن محمود بن احمد الشهير بالاكمل الحنفي
... الله له ولوالديه وعاملهم بلطفه الخفي الفت هذا المختصر عجالة بمدة
... من اربعة اشهر ولم يكن في نظري سوى شرح قدوتي شيخ العلامة
شمس الدين الاصفهاني الذي لن تخفي الشمس شمسا مثله نور الله برحمته
... واسكنه اعلى غرف جنته واوردت فيه ما سمح به خاطري الفاتر مليئا
... ماتين وثمانين اعتراضا من بينما بذلك اظهار جهلي تفيهق بعض
من علماء العجم ومتقبتهم وتشدق بعض مقدار شارحي هذا الكتاب
منهم ممن عرفتهم ٥ اذا لم يكن للمرء عين صحيحة ٥ فلا غرو ان يرتاب
والصبح مسفر ٥ هذا وان العذر عند كرام الناس مقبول والستر بذيل
الفضل وفضل الذيل لما فيه من الخطاء والزلل مامول والله سبحانه وتعالى
وتقدس بالعفو والفضل والكرم والاثابة مسول فانه ولينا ومولانا
وهو حسبنا وستره على المعترفين بالذنوب مسدول ٥٥
وكان فراغ هذه المسودة يوم الاربعاء الرابع عشر من شهر ذي
القعدة من شهور سنة ثلث وسبعين وسبعمائة كتبه حامدا لله مصليا على نبيه ٥

شرح اصول ابن الحاجب للشيخ اكمل الدين رحمه الله

لصوح حسنى حلى كاتبى برزنزر

الشيخ اكمل الدين هو الامام العالم العلامة ... بن
الشيخ جمال الدين ابى الثنا محمود

بالبيع الشرعى بثمن جملته ماية وثلثون ونصف من حالي مقبوضه
اسعد من ملك من سطرها محمد عمر البابرتى سبط النابلسى الى ملك سيد الامام
الزاهد فى الدنيا الراغب فى الاخرة صدر الدين محمد بن شرف الدين محمد
الشهير بالمصطفى
عامله الله بلطفه الخفى

ثم دخل فى يد العبد الجانى ابراهيم
فى اول ربيع الاخر سنة
ست وسبعين وسبعمائة
عفى عنه

٥٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله وعليه توكلت
الحمد لله الذي جعل المناسبة بين العالم ومعلوماته منجا للخطاء
والصواب فكان معيارا للمعرفة الموضوح بين الراجح وقوة
الانتقال في المناظرة منجا لمن يستحق ان يوجه نحوه الخطاب
فكان مشيدا للفوز المدرك الخاطر بين القرائح وبعث
نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بالنبوة المطلقة بشيرا ونذيرا
وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا فعرف باتباعه الصالح
من الطالح ونصر شريعته باصحاب كان بعضهم لبعض ظهيرا وبشرهم
بان لهم من الله فضلا كبيرا فلا احد منهم الا وهو فاضل وناجح
صلوات الله عليه وعليهم تسليما دائما كثيرا كحسن به الخاسر
وتفوح به الروائح فان اقوى ما تمتد نحوه اعناق الافاضل
ويرغب في تحصيله افئدة ذوي التحصيل من الاواخر والاوائل
اصول الفقه الباحث عن اصول الفقه التي هي في علم الشريعة
اعظم الدلائل واصحابنا رحمهم الله السابقون منهم هم السابقون
في حلبات تدوينه وتسطيره واللاحقون منهم هم الحائزون
لقصبات سبق في تحريره وتقريره وغيرهم انما تتبع اثار اقدامهم
وجمع ما سقط من السنة اقلامهم فجعلوا يتكلمون اذ تحرجوا
بجرعتهم وطفقوا يسكنون ابصارهم ولم ينشاوا الا بتقعيهم
تصعدوا اللجج مخاضا ولو علموا باتوا امخاضا لهم في ذلك بادون
انفاضا وخالون عن اجمعهم رفاضا وما ذاك الا لفقدهم المناسبة
عن الجلائل وفقد القناعة عن الاخبية بالجلائل هذا وان منهم
الامام المحقق سيف الدين الامدي صنف كتاب الاحكام وجمع فيه
اللطائف في العلائق للاحكام ولم يال جهدا في التهذيب والاحكام

الى حيث يصل اليه منهم الافهام ومنهم الامام المختصر المدقق جمال
الدين ابن الحاجب اختصر الاحكام اختصارا كاد ان يخرج عن
الافهام فاعترف بما يعجب ذوي الاوهام ومنهم الفاضل المحقق
ناصر الدين البيضاوي صنف المنهاج وجعله كسراج وهاج
واجادوا فيما فعلوا وافادوا بما نقلوا لكنهم اخذوا ايردون
اصحابنا والمرتضى حيث ذهبوا او عالموا انما وجدوا اسن
تاويلاتهم الصحيحة القريبة استبعدوها ولو وجدوها بعيلة
لا استنبطوها قوتا بعبهم في ذلك شر لهم فامتلأت من مدام الملام
اقداحهم وها انا قد كشفت عن ساعد نما نقد للمختصر ينبه
الفطن على ما غفلوا من ماخذ الاصحاب وتعسفوا فتركوا الى
القشر ما هو محض اللباب لمن رزق الفطنة الوقادة
عن فهم ومن اتبع الغافلة والعادة فعن الحقائق صد فهما والله
الحق حقيق بالهام الصواب يؤتي الحكمة من يشاء وهو الحليم الوهاب
قال رحمه الله ويختص في المبادي والادلة والاجتهاد والترجيح
اختلف الشارحون في معنى يختص فمنهم من اعاده الى اصول الفقه
ومنهم من اعاده الى المختصر قالوا اوجه انحصار اصول
الفقه فيها ان لكل علم مبادي ومسائل وموضوعا فالمبادي هي
مبادي اصول الفقه والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح موضوعه
لان الاصولي يبحث فيه عن احوالها الموصلة الى الاحكام وكيفية
استثمارها عنها على وجه كلي ويعلم من ذلك ان مسائله هي تلك الاحوال
المبحوث عنها فيه وهذا ليس بشيء لانه ليس فيه بيان حصره فيها بل بيان
ان المذكور في المختصر عائد الى المبادي والموضوع والمسائل والمقصود
بيان الحصر ولانه سنذكر ان الحد من المبادي وهو ليس من اجزاء العلوم

لان هذه القسمة ... والمبادي لا يكون باقسامها ... اجزاء الاصول

واجيب بانه جعلها جزءا بطريق التغليب وهو استعمال خطابا في
موضع جعلي وهو في قوة الخطاء عند المحصلين وآخرون قالوا
المقصود الاولى من تأليف هذا المختصر العلم بالاحكام ولا يمكن
الا بمعرفتها ولها طرق وللطرق امور تتعلق بها من جهة افضائها
الى التمكن من العلم بها فاذن لا يكون المذكور في المختصر الا ما له مدخل
في المعرفة وهو اما ان يكون نفس المعرف او لا والاول الادلة
السمعية والثاني اما ان يكون ما يتوقف علم المعرف او لا والاول
المبادي والثاني اما ان يكون ما يحصل به غلبة طريق على آخر
عند التعارض او لا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس
لغير الاجتهاد بعد الثلثة تعلق بالتمكن من العلم اصلا لان المكلف
اذا بذل جهده بعد تحقق الثلثة وعرفها حصلت له معرفة
الاحكام وتمكن من العلم المقصود من القصد الاولى وهو فاسد
اما اولا فلان المقصود من تأليف المختصر ليس العلم بالاحكام بل
التمكن من معرفة كيفية الاستنباط والا لان العلم بها لا يصلح ان لا يكون
مقصودا اوليا من المصنفات في الفقه لان المقصود الاولى
معرفة الاحكام والتمكن من العلم بها انما هو بعدها فلا ان
يكون مقصودا اوليا من المصنفات في الاصول واما ثانيا فلان
معرفة الاحكام طريقا واحدا هي تعلم الفقه والطرق انما هي لمعرفة
كيفية استنباطها والادلة السمعية قد لا يكون معرفة للعامل بها
وان كانت معرفة لمستنبطها لكن الكلام في كونها معرفا للعامل
واما ثالثا فلان المعرف لا توقف له على اصول الفقه والمصنف
جعلها من المبادي واما رابعا فلان المراد بالاجتهاد ان كان
نفسه فليس من اجزاء المختصر اصلا لكونه امرا قائما بالمجتهد وان

الى ليس نفس الاجتهاد

والكيف والوضع والمتى والاين والاضافة والملك والفعل والانفعال
فالافعال والصفات والاحكام داخلة فيه وان اراد بعض ذلك
فالقسمة ليست حاصرة بل متعلق مطلق العلم هو المقولات العشر
والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وانما جمع اشارة الى اقسامه وهي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة لما سيأتي والجهة
الموجبة لنسبتها الى الشرع كون تعلقاتها او كون العلم بتعلقاتها
مستفادا منه والجهة الموجبة لنسبتها الى الفرع كون ادلتها التفصيلية
مستفرعة عن الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم
والادلة التفصيلية هي الامارات واذا عرف هذا فقوله العلم كالجنس
وقوله بالاحكام يخرج عنه جانب المتعلقات كالذات والصفات
والافعال وقوله الشرعية يخرج العقلية وقوله الفرعية يخرج الاصولية
وقوله عن ادلتها التفصيلية يخرج علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب
الصلوة والزكوة والحج لان علم الله تعالى ورسوله ليس عن الادلة
وعلمنا بها ضروري غني يحتاج الى الدليل وقوله بالاستدلال يخرج
اعتقاد المستفتي وليس المراد بعلمها تصورها لانه من مبادي
اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها لانه من مسائل الكلام بل
المراد به التصديق بكونها متعلقة بالافعال كقولنا شرب النبيذ
حرام والبيع حلال وامثال ذلك والمراد بالتصديق القدر المشترك
بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لا اليقين خاصة
لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يحتج الى قيد يخرجه
فكان قيد الاستدلال ضايعا ولم ترد الشبهة المذكورة وهي ان الفقه
من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني

لان اعتقاد المقلد غير يقيني

يعني اذا اريد بالعلم اليقين يلزم بطلان التعريف
من وجهين الاول انه لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي
الى آخره والثاني ورود الشبهة المشهورة

ظني فكيف يكون علما أجيب عن الأول بأن المستفتي قبل الفتوى
ليس بمعتقد وبعده اعتقاده مستند إلى علم المجتهد وهو
إن كان قطعيا فاعتقاده كذلك وإن كان ظنيا لم يكن العلم متناولا
لعلم المجتهد فتخصيص الكلام باعتقاد المستفتي تحكم متوجه
وعن الثاني بأنا لا نسلم أن الفقه من باب الظنون لأن المراد
بالعلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بها وهو ثابت بدليل قطعي
لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين إحداهما أن هذا الحكم
مظنون وهي ضرورية والثانية أن كل مظنون يجب العمل به
بالإجماع ويلزم من ذلك أن هذا الحكم يجب العمل به قطعا إلا أن
الظن وقع في طريقه لأنه وقع المحمول في الصغرى كما هو موضوع
في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية
وضعف الأول بأن اعتقاد المستفتي وعلم المجتهد إذا كانا
متساويين كان إبطال أحدهما إبطالا للآخر فيكون الكلام موجها
نظرا إلى المقصود والثاني بوجوه أقواها ما قيل لا نسلم أن
الإجماع يفيد القطع لأنه مبني على الأدلة الظنية سلمنا أن أدلته
قطعية لكنه يفيد القطع إذا بلغنا بالتواتر وهو ممنوع هذا
أقوى ما ذكروه في هذا الموضع وأوضحه وهو كما ترى [illegible]
أن المراد بالعلم التصديق بالمعنى الأعم وأقول المراد بالعلم ههنا
هو التصور والأحكام أقسام خطاب الله تعالى الخمسة وقوله
الشرعية أي المنسوبة إلى الشرع بمعنى الشارع وقوله الفرعية
أي المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والأدلة التفصيلية
هي الأمارات أي الأسباب كحدوث العالم لوجوب الإيمان
وأوقات الصلوات لوجوبها فيها وتحريم إخراجها عنها

وكراهتها عند تأخيرها إلى الوقت المكروه وشهر رمضان
لوجوب الصوم فيه وتحريم تأخيره عنه ويوم العيد لكراهة
فيه ويوم عرفة وعاشوراء لاستحبابه فيه وملك النصاب لوجوب
الزكوة والبيت للحج والنكاح لحل وطء الزوجة وحرمة نكاح [illegible]
والتوقان لوجوبه واعتدال الحال لإباحته وخوف الجور لكراهته
والطلاق لحرمة وطئها بعد أن كان جائزا له وحال الحيض لكراهته والعتاق
لخروجه عن الملك ووجوبه وصحة استخدامه بغير رضاه والبيع
لوجوب خروج المبيع من ملك البائع ووجوب الثمن على المشتري
والإجارة لإباحة الانتفاع للمستأجر بعد ما لم يكن وحرمته
على الآجر بعد حله وتعاطي المحظورات بما رتب عليها من عقوبة
أو دية أو كفارة وغير ذلك مما يطول شرحه من الأمور التي تفيد أحد
الأقسام الخمسة وقوله بالاستدلال أي الحاصلة بالاستدلال من
الأدلة السمعية على تلك الأمارات ويكون المعنى الفقه تصور أقسام
خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير من الأسباب
الحاصلة بالاستدلال عليها من الأدلة السمعية وهو من هذه الحيثية مبادئ
أصول الفقه على ما سيجيء ولا يرد الفقه من باب الظنون لأنه مستفاد
من الأدلة الظنية لأنه إذا كان تصورا لا يتصف بالظني ولا بغيره
واعلم أن قوله وأما حده مضافا ليس بمستقيم لا لفظا ولا معنى أما
لفظا فلأن ضمير حده لأصول الفقه فيكون تقديره وأما حد أصول
الفقه من حيث أنه مضاف إلى شيء وأصول الفقه ليس بمضاف إلى شيء
وإن جعلت مضافا مصدرا بمعنى الإضافة كان المعنى أصول الفقه من
حيث إضافته إلى شيء أو من حيث إضافة شيء إليه وكلاهما ليس بمراد
ولا صحيحا وإن جعلت تقديره حد أصول الفقه إلى هذا اللفظ المركب

من حيث اضاف بعض اجزائه الى بعض لا يصح قوله فلا اصول الادلة
لان الادلة ليست حده من حيث ان بعض اجزائه مضاف الى بعض
اخر بل من حيث ان المتكلم اراد من هذا اللفظ مدلول هذا الاخر
فليس الا نعتا لفظيا كنوع الغضنفر بالاسد واما معنى
فلان حد اصول الفقه من حيث انه مضاف على اى وجه كان
ليس مما يحتاج الى ذكره فى هذا المختصر واورد ان كان
المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس
لثبوت لا ادرى ه نفى اورد على حد الفقه احد امرين لا بد من
وجودهما فى كل حد اعنى الاطراد والانعكاس فان الحد يجب ان
يكون مساويا للمحدود لان الاخص اخفى والاعم لا دلالة له على الاخص
اصلا فيجب تحقق المحدود عند تحقق الحد وهو الاطراد وانتفاؤه
عند انتفائه وهو الانعكاس فالالف واللام فى قوله بالاحكام اما
ان يراد بها جميع الاحكام او بعضها فان اريد الثاني لم يطرد
المقلد عالم بالبعض فيصدق عليه حد الفقه فيكون فقيها لكنه
اى ببعض الاحكام ه اى على المقلد
ليس كذلك لانه لا يسمى فقيها وان اريد الاول لم ينعكس لان الائمة
المجتهدين فقهاء لا محالة ولم يعلموا جميع الفقه فان مالكا رحمه الله
سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لا ادرى ولم يخالف
احد فى كونه فقيها امام دار الهجرة واجيب بالبعض ويطرد
لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيئه
للعلم بالجميع اجيب عن هذا الايراد على كل واحد من الشقين
فقيل المراد البعض والمقلد ليس بداخل لان المراد البعض الحاصل
من الادلة التفصيلية بالاستدلال واما المقلد ليس كذلك واما لم يكن مقلدا
وعبارة المصنف قاصرة عن البيان على هذا الوجه وتقرير كلامه

بان المراد بالادلة الامارات وعلم المقلد ليس بالامارات ليس
بكاف لانه يفيد ان المراد بالادلة ليس علم المقلد وليس بمراد بل
المراد ان المراد بالاحكام ما كان حاصلا بالامارات وفقه المقلد
ليس كذلك والتكلف الزائد فى تصحيحه يفضى الى كونه من الالغاز هذا
على الشق الاول وعلى الثاني فقال المراد بالاحكام جميعها التهيؤ له
للعلم كذلك لا ينافيه لا ادرى لجواز ان يقول ذلك عند تعارض الادلة
قبل التمكن من الاجتهاد مع وجود التهيؤ وهو الاستعداد القريب
الى الفعل عند حصول الطرق حتى فى كل منها نظر من اوجه الاول ان الاحكام
النظر والفكر والتمكن من الاستنباط ه
جمع معرف باللام وهو يفيد العموم فالتخصيص بالبعض بلا مخصص
واستعمال مجاز يجب تركه فى التعريف الثاني ان خروج المقلد قد علم من
قوله عن ادلتها التفصيلية او من قوله بالاستدلال فلا يراد به عين موجه
الثالث ان ذكر العلم وارادة التهيؤ لا يعنى جانب لانها النفس
المذكور ليس مستلزما لحصول العلم بعد تمهيد الطرق عادة
عند اهل السنة فقد يتخلف ولا لازم لجواز ان يكون ضروريا يحصل
بلا بديهة فلا يجوز ارادته منه لا مجازا ولا كناية الرابع ان اطلاق العلم
على الفقه حينئذ انما يكون باعتبار ما يؤول اليه فلا يكون علما حقيقة
الخامس انه يلزم ان يكون الفقه هو التهيؤ وهو ليس بعلم ولا صادق
عليه السادس ان المراد بالجميع جميع ما يكون حكما شرعيا الى قيام
الساعة او ما يكون حكما شرعيا مدة حيوته فان كان الاول لا يمكن
التهيؤ لذلك لاحد وان كان الثاني لزم ان يكون المراد به البعض لانه
بعض الاحكام الشرعية كما فى ضمن جميعا لم يكن جميعا هذا خلف باطل
والحق ان يقال الفقه هو تصور خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لشموله الكل والجزء

منه من اطلاق الاسم والرسم سواء كالقرآن   واما فائدته
فالعلم باحكام الله تعالى ش قال الشارح فائدة اصول الفقه معرفة
احكام الله تعالى التي يتوصل بها الى السعادات في الدنيا والدرجات
في الآخرة وليس بصحيح فان فائدته معرفة كيفية استنباط الاحكام
الشرعية عن ادلتها لا معرفة الاحكام   واما استمداده فمن
الكلام والعربية والاحكام ش هذا هو القسم الثالث من المبادئ
ونحن ننبه اولا ان بيان انه من اي علم يستمد وبيان بعض ما يستمد
منه كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان كلمة من للابتداء لا للتبعيض
قال اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري وصدق
المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة ش قيل الادلة الكلية التي هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس من حيث هي ادلة يتوقف على معرفة
الباري وصدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وصدقه يتوقف على
دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام وفيه بحث من وجهين
احدهما ان اصول الفقه لمعرفة كيفية استنباط الاحكام والمتصدي لذلك
هم المجتهدون من المسلمين وهم لا يحتاجون الى اثبات كون ذلك دليلا
والثاني ان صدق المبلغ كاف ان احتيج الى اثبات ذلك فانه اذا ثبت
المبلغ صدقه في كونه مرسلا بالمعجزة وجب تسليم ما يبلغه سواء
كان حجية بكتاب او غيره ومن هذه الحيثية لا يحتاج الى معرفة المرسل
سوى انه مرسل وبعد ذلك يعرف صدق المبلغ نعم يحتاج الى معرفة
الباري ووجوده وصفاته القديمة من حيث الايمان به لا من حيث
حجية الادلة   واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة
عربية ش الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما
عربيان فلا بد من معرفة الجهات التي يستفاد منها كيفية دلالة الالفاظ

العربية على مدلولاتها كالعموم والخصوص والاشتراك والترادف
والحقيقة والمجاز وغير ذلك وفيه بحث وهو ان العربية نسبة وان
كان الموصوف بها اللغة فلا دلالة لها على الحقيقة والمجاز وغير ذلك لما
ذكرنا لانها ليست وظيفة لغوية وان كان غيرها فلا نسلم توقف الاحكام
عليه فان التصريف والنحو والمعاني والبيان وغيرها علوم حادثة
والاجتهاد في الاستنباط كان موجودا قبلها لا يقال اصول الفقه علم
حادث فيجوز ان يتوقف على اوضاع حادثة عربية تستمد منها
لانا نقول اصول الفقه لم يوضع الا لمعرفة كيفية الاستنباط واذا كان ذلك
موقوفا على اوضاع حادثة لم يكن السلف عارفين بكيفية الاستنباط
وكان خوضهم فيه خوضا فيما لا يعلمون من امر الشريعة ونعوذ بالله من
ذلك الاعتقاد   واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها
او نفيها والا جاء الدور ش استمداد الاصول من الاحكام انما هو
من حيث تصورها لان الغرض من الاصول معرفة كيفية استنباط
الاحكام من الادلة وذلك يتوقف على تصور الاحكام لا محالة كذا في
بعض الشروح وليس فيه تعرض لشرح قول المصنف ليمكن اثباتها
ونفيها وقيل معناه الاحكام اما محمولات المسائل كقولنا مقتضى
الامر الوجوب والنهي التحريم او متعلقاتها كقولنا العام اذا
خص يكون حجة في الباقي او لا يكون حجة في الباقي فلا بد من تصورها
ليمكن اثباتها او نفيها ولو لم تتصور لجاء الدور اي ان لم يكن المراد بها
تصورها جاء الدور وذلك لان المراد بها اذا لم يكن التصور كان
المراد بها التصديق لانه قسيمه ولا واسطة بينهما ولو كان المراد بها
التصديق فاما ان يكون التصديق من حيث هي متعلقة بافعال المكلفين
على سبيل التفصيل او التصديق من حيث انها محمولات مسائل الاصول

او متعلقاتها ولا سبيل الى شيء منها الا بعدم الدور فان التصديق
بها من حيث الاول من مسائل الفقه وهو موقوف على الاصول
فلو استمد الاصول منه لزم الدور وكذا من حيث الثاني فان
المسائل موقوفة على المبادي فلو استمد الاصول منه لتوقف على
نفسه وهو محال والمصنف اطلق الدور على الثاني بطريق
المشاكلة او بالنظر الى ان محذور الدور وهو توقف الشيء
على نفسه موجود هذا اقوى ما ذكروه وفيه نظر لان الاقسام
غير حاصرة لوجود قسم اخر وهو التصديق بوجود الاحكام
من حيث هو وهو من مسائل الكلام فيكون من المبادي
ويمكن ان يجاب عنه بان وجود الاحكام من حيث هو ان كان
في الذهن فهو تصورها وان كان في الخارج فلا يكون الا متعلقا
بافعال المكلفين وقد تقدم انه لا يجوز الاستمداد به اتفاقا ورد
بانه لا يدفع كون الاقسام غير حاصرة فان قيل ظهر من هذا
ان الاحكام من تصورها من المبادي وقد تقدم انها من حيث
كذلك هو الفقه فيكون الفقه من مبادي الاصول لكن الفقه موقوف
على الاصول فجاء الدور فالجواب ان الفقه هو الاحكام من حيث
تصورها ومن هذه الحيثية ليس بموقوف على الاصول بل من حيث
استنباطها من الادلة ومن هذه الحيثية ليست بمباد فلا دور
الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به
الارشاد ه عرّف الدليل تعريفا لفظيا لبيان مفهومه اللغوي
بما هو اخفى احتياجه الى تعريف بلفظ اخر وهو الناصب
والذاكر اي الناصب للعلامة والذاكر لها وما به الارشاد
اي العلامة التي نصبت للتعريف وقوله وما به الارشاد يجوز

قوله فيكون من المبادي اي مبادي علم الكلام ه

ان يكون

ان يكون معطوفا على المرشد وان يكون معطوفا على الذاكر لان
المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على العلامة المنصوبة
اذ الفعل قد ينسب الى الالة قيل قوله الدليل لغة المرشد الى قوله
مبادي اللغة من المبادي الكلامية وانما ابتدا بها لانه لما ذكر ان
استمداده من الكلام والعربية والاحكام اراد ان يبين ما
يستمد منه على الترتيب فبدا بالكلام ورد بان بحث الدليل
والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام ونسبته الى الكلام
كنسبته الى الاصول لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية والاولى
ان يقال لما ذكر الدليل في حد الاصول والفقه ولم يسبق شيء يعرف
منه الدليل اراد ان يشير الى معناه وقيل قوله لغة يشير الى بيان
انه من المبادي اللغوية وليس كذلك لانه لم يتعرض لذلك بعد وانما
يتعرض له بعد حين يقول مبادي اللغة وفي الجملة ان كان بيان
الدليل مما لا بد منه فهو من حيث اللغة واما على الوجه الذي ذكره
من حيث الاصطلاح والاشكال المنطقية التي هي قواعد اهل الضلال
فليس بجائز فلا اقل ان لا يكون محتاجا اليه فانا نعلم بيقين ان
النص الخاص يتناول المخصوص والاجماع على شيء يثبت الحكم وليس
ثمه دليل على الوجه المصطلح والتكلف بتصحيحه شيء لم يتصد له اهل
الهدى قال وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وقيل الى العلم به فيخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا
يكون عنه قول اخر وقيل يستلزم لنفسه فيخرج الامارة ه ذكر
للدليل بحسب الاصطلاح اربع تعريفات بحسب مطالب الفقهاء
والمتكلمين فان من كلمة العلماء متقدمين ومتاخرين والمتقدمون
من كل منهما لم يخلطوا اصطلاحهم باصطلاح المنطقيين والمتاخرون

3 يعني انه قولان اي قضيتان
قوله فصاعدا يتناول القياس
البسيط والمركب ه

منهم مطلوبه بي ومطالب الفقهاء ليس يشترط فيها العلم
ولم يشترطوا في تعريفهم للدليل الافضاء الى العلم ومطالب المتكلمين
علمية فيشترطون في تعريفهم للدليل الافضاء الى العلم والتعريف الاول
للفقهاء المتقدمين والثالث للفقهاء المتأخرين والرابع للمتكلمين
المتأخرين قوله بصحيح النظر فيه تخرج المقدمات الكاذبة التي
يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لان
النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة وانما قيد
بالامكان لئلا تخرج عنه المقدمات الصادقة التي يمكن ان
يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان
التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه
بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري وقوله الى مطلوب خبري
يريد التصديقي لئلا تخرج عنه المطلوب الطلبي فان المطالب
الشرعية فيها المطالب الطلبية تخرج ما يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اي الاقوال الشارحة
ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب الخبري اعم من
ان يكون علميا او ظنيا قوله وقيل اشارة الى التعريف الثاني
وتعلمه الدليل ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بالمطلوب الخبري فخرج الامارة لانها يتوصل بها الى الظن
والدليل بهذا المعنى اخص منه مطلقا بالمعنى الاول وقوله
وقيل قولان اشارة الى التعريف الثالث واراد بقوله
قولان قضيتين ليتناول القياس البسيط والمركب وقوله
يكون عنه يريد اعم من ان يكون لازما او غيره ليتناول الامارة
وخرج عنه قضيتان لم يحصل منهما شيء اخر وقوله قول اخر اي

يكون منها الكل واحدة من القضيتين لئلا يخرج عنه بجهوليته
قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا التعريف للفقهاء
المتأخرين وقوله وقيل يستلزم اشارة الى التعريف الرابع
وهو للمتأخرين المتكلمين وتقديره الدليل قولان فصاعدا
يستلزم لنفسه قولا اخر اعم من ان يكون الاستلزام بينا
او غير بين فيتناول الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي
ويخرج عنه بقوله لنفسه قياس المساواة كقولنا أ مساو لب وب
مساو لج فانه يلزمه أ مساو لج ولكن لا لنفسه بل بواسطة
مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وهو
قولنا كل ما هو مساو لب مساو لج وكذا اخرج عنه القول
المؤلف من قولين المستلزم لقول اخر بواسطة عكس نقيض احدى
مقدمتيه كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه
يستلزم قولنا جزء الجوهر جوهر ولكن لا لنفسه بل بواسطة
عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا وما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر وكذا اخرج عنه الامارة فانها لا تستلزم
لنفسها قولا اخر اذ ليس بين الامارة وما تدل عليه ربط عقلي يقتضي
لزوم القول الاخر عنها واعترض على التعريفين الاخيرين بانهما
لا يصدقان على ما يرتبه المستدل في نفسه من المقدمات لتحصيل
مطلوبه واجيب عنه باطلاقه على الفكر المرشد الى مطلوبه واجيب
بان المراد بالقول اعم من ان يكون عقليا او لفظيا وضعف بان القول
العقلي غير معقول وبان الجمع بين المعنيين من لفظ واحد ليس متفق
عليه واجيب بان الاشاعرة قائلون بها والمصنف تابعهم في ذلك

ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجب
المقدمتان أراد أن يبين أن الدليل لا بد أن يكون مركبا من
مقدمتين لأن المطلوب الخبري إذا كان مجهولا لا بد أن يكون في
الدليل أمر يوجب العلم أو الظن به وإلا كان أجنبيا لا يفيد العلم
أو الظن بثبوته وذلك الأمر يسمى وسطا وهو معنى قوله ولا بد من مستلزم
للمطلوب وقوله حاصل للمحكوم عليه صفة لمستلزم يعني لا بد أن يكون
الوسط حاصلا للمحكوم عليه فيحصل الصغرى والمحكوم به حاصلا له أو
مسلوبا عنه ليحصل الكبرى وكلامه ناقص لأنه ذكر الصغرى ولم يذكر
الكبرى وقوله فمن ثم وجبت المقدمتان يدل على أن هذا مخصوص بالشكل
الأول فإن اعتذر بأن مراده بيانه فقط لأن باقي الأشكال يتوقف
عليه لاندفاع الأول دون الثاني مع كونه أجاز استقلالا أن العلم يكون
الأشكال الباقية موقوفة عليه لا يحصل بهذا الكتاب ولو كان العلم بذلك
حاصلا في المنطق يغنينا عن تعريف ذكره لم يحتج إلى ذكر هذا المقدار أيضا
والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن   لما ذكر في تعريف
الدليل النظر أراد أن يعرفه فقال النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن
قال بعض الشارحين صرح الإمام بأن الفكر هو انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد وقد يكون ليطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون
كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وهذا ما يدل على أن الفكر
على نوعين وكان جنسا أعم في هذا التعريف ثم ميزه بقوله الذي يطلب به علم أو
ظن واعترض بوجهين أحدهما أنهم قالوا إنما ذكر النظر ههنا لكونه مأخوذا
في تعريف الدليل كان تعريفه زيادة بيان للدليل وعلى هذا كان يلزمه
أن يعرف مطلق الفكر لأنه داخل في تعريف النظر فإن الفكر إذا كان
معناه خفيا كان النظر كذلك فذكره لا يفيد تحصيل معنى الدليل توضيحا والثاني

...سانى بيانه وقال المحققون الفكر قد يطلق على حركة النفس في
المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادئه المؤدية إليه إلى أن تجدها وترتبها فتتوجه منها
إلى المطلوب ولا بد للنفس عند هذه الحركة من ملاحظة المعاني التي
يرتبها ليحصل المطلوب فهذه الحركة تسمى فكرا والملاحظة تسمى نظرا
ولتلازمهما يطلق اسم أحدهما على الآخر والفكر بهذا المعنى هو الذي
يترتب عليه العلوم الكسبية وإذا كانا متلازمين لا يكون الفكر أعم
من النظر مطلقا حتى يقع الجنس الأعم في تعريفه وعن هذا هرب
الآمدي وقال الفكر هو تعريف النظر وقوله الذي يطلب به علم أو
ظن تعريف الفكر وهو فاسد لأنه تناقضه بقول من يقول إما علما أو ظنا
فإن قوله الذي يطلب به علم أو ظن صادق عليهما ولا شيء منهما بفكر فظهر
من هذا أن كلامه ليس بمستقيم معنى ولكن العلماء أن المستند من معرفة
وليس بينهما ضمن الفصل   والعلم لا يحد فقال الإمام لعسره
لما كان العلم مذكورا في تعريف أصول الفقه والفقه أراد أن يبينه
ولما كان في بيانه الخلاف ذكره فمنهم من ذهب إلى أنه يحد وآخرون
إلى خلافه واختلفوا فقال إمام الحرمين لا يحد لعسره وقال الغزالي
إنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس
الذاتي فإن أكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم
مما يعسر حده ليصعد به الإطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة
وإذا كان حال المدركات كذلك فما قولك بحال الإدراكات ولكن
يمكننا أن نشرح معناه بتقسيم ومثال هذا كلامه وهو يدل على أنه
أراد بتحديده التحديد بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا فحققه ما
قيل عليه أن المثال والتقسيم إن أفاد التمييز صلحا للتعريف الرسمي وإلا

لم يصلح للتعريف وكذا اذا قيل الحد لا يوجد لان فيه اضافة اشتبه
اليها من عوارضها ومن الذاتيات لان هذا الاشتباه ان منع
لا يمنع الا من التحديد بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من
اشتبه عليه وقيل لانه ضروري من وجهين الاول ان
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا واجيب
بان توقف تصور غير العلم بغيره لا على تصوره فلا دور قال الامام
فخر الدين الرازي لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين احدها
انه لو لم يكن ضروريا لامتنع تصوره والتالي ظاهر الفساد فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة
بينهما وحينئذ لا يعلم الا بغيره لامتناع كون الشيء معرفا لنفسه وغير
العلم لا يعلم الا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره
عليه فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره قال المصنف واجيب
بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور
قيل في تقريره توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصور
العلم بغيره وحصول نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره بل تصور العلم
يتوقف على العلم بغيره فلا دور واقول ليس دليل الامام ولا
الجواب عنه صحيحا اما الدليل فعدم صحته من وجهين احدهما ان التالي
ليس بفاسد لان العلم اذا كان متصورا لا يخلو اما ان يكون بكنه حقيقته
او بوجه ما والثاني ليس مما نحن فيه والاول عين النزاع والثاني
ان قوله غير العلم لا يعلم الا بالعلم مغالطة وتبيين ذلك بمثال الانسان
غير العلم الا مجالا ويعرف بقوله حيوان ناطق وليس شيء منها علما
ولا ... عليه لا يقال ليس مراد الامام من قوله لا يعلم الا يعرف لانا
نقول ... لا يكون متصلا بمحل النزاع اذ الكلام في تحديد العلم واما

الجواب فعدم صحته من جهة النقل والعقل اما النقل فلان
ما ذكره المصنف الفاضل وتعيينه فان المقصود بيان اختلاف
جهة التوقف لدفع الدور وذلك يحتاج الى ذكر الجهتين
ولم يذكر الا جهة واحدة حيث قال توقف تصور غير العلم على
حصول العلم بغيره لا على تصوره يريد بذلك ان غير العلم اذا علم
بالعلم كان تصوره موقوفا على حصول العلم بغير العلم لا على تصور
العلم وذلك ليس بكاف حتى يقول والعلم اذا عرف بغيره كان
تصوره موقوفا على تصور ذلك الغير لا حصول العلم ان الموقوف
عليه في احدى الجهتين هو الحصول وهو ليس بالموقوف بل
الموقوف عليه هو التصور فيندفع الدور واما الثانية
فلان تصور غير العلم هو حصول العلم بالغير فيتوقف تصوره
على حصوله توقف الشيء على نفسه وهو باطل لا يقال تصور غير العلم
اخص من حصول العلم بغيره لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق
ولا امتناع في توقف الخاص على العام لانا نقول تصور غير العلم اخص
من حصول العلم لا من حصول العلم بالغير لان حصول العلم بالغير فيما نحن
فيه لا يكون تصورا الا ان الكلام في التحديد الثاني ان كل احد
يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او
تقدم تصوره الوجه الثاني من الدليل على ضرورية العلم ان كل
احد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا
فالعلم المطلق اولى ان يكون ضروريا والجواب ان الضروري حصوله
ولا نزاع في ذلك وانما هو في تصوره ومن ضرورية حصوله لا يستلزم ضرورية
تصوره وحصوله او تقدم تصوره اختلف الشارحون في توجيهه فقيل
ذكره لدفع ان يتوهم ان حصول الالم يستلزم تصوره جزما اذ ان

يستلزم تقدم تصوره شرطاً وقيل هو جواب عما يقال العلم يستلزم
تقدم تصوره لانه من الكيفيات النفسانية الحاصلة باختيار صاحبها
فيكون حصول العلم مسبوقاً بالاختيار المسبوق بالقصد المسبوق
بتصور المقصود فيكون حصول العلم مسبوقاً بتصوره فيلزم من
حصول العلم تقدم تصوره وتقرير الجواب انه لا يلزم من حصول العلم
تقدم تصوره لان حصوله مسبوق باختيار صاحبه قلنا
ممنوع بل حصوله بفضل الله فلم يكن مسبوقاً بقصد صاحبه فلم يلزم
تقدم تصوره على حصوله واقول يجوز ان يكون او بمعنى بل وانما
ذكره لان اللازم من الدليل تقدم تصور العلم المطلق فانه استدل
بالخاص على المطلق والمطلق يتقدم بالاحالة فاستدرك كلامه بابطال
ما لزم من الدليل ثم اقول كل من الدليل والجواب فاسد اما الدليل
فلانه يقال الضرورة المذكورة فيه اما ان تتعلق بالحصول او بالتصور
فان كان الاول فليس بمحل النزاع وان كان الثاني فهو ممنوع بل هو
مصادرة واما الجواب فلان قوله لا يلزم من حصوله تصوره انما يتم
اذا ثبت ان الضرورة للحصول لا لتصور العلم وليس بثابت على انه
مستلزم للاستدراك وهو قوله او بعدم تصوره على ما بينه الشارح حيث
واما على بياننا فهو قوله لا يلزم من حصوله تصوره لان اللازم من
الدليل تقدم التصور ودافعه قوله او تقدم تصوره ثم نقول
لو كان ضروريا لكان بسيطاً اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علماً
لما فرغ من ابطال الدليل شرع في الاستدلال على امتناع كونه ضروريا
فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطاً والتالي باطل فالملزوم مثله
وبيّن الملازمة بقوله اذ هو معناه اي البسيط معنى الضروري او
بالعكس لان الضروري ما لا يتوقف تصوره على تصور شيء فيكون بسيطاً

اي وان لم يسم احد الحواس كالسمع والبصر علماً زيد على الحد المذكور لفظة في الامور المعنوية ليخرج عنه ادراك الحواس فان الحق قد يطلق على ادراك الحواس المحسوس

وبيّن بطلان اللازم بقوله ويلزم ان يكون كل معنى علماً وتقريره وليس
ببسيط والا لكان كل معنى علماً واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان العلم يصدق عليه المعنى فلو لم يكن كل معنى علماً كان المعنى اعم من
العلم فيلزم تركيب العلم من المعنى المشترك والمختص وقد فرض كونه
بسيطاً هذا خلف وفيه بحث من وجهين الاول ان تفسير الضروري
بالتشهّي فيه بما يتشهّى ليورد عليه ما يشتهي فان تفسير
الضروري عند الجمهور هو ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر
والضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركباً لجواز ان يكون اجزاؤه
ضرورية فلا يحتاج الى طلب وفكر وان كان تصوره موقوفاً على تصور
اجزائه الذي هو غيره والثاني انه على تقدير ان يكون العلم اخص من
المعنى لا يلزم تركيبه لجواز ان يكون المعنى عرضاً عاماً للعلم واصح
الحدود صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس
كالاشعري والا زيد في الامور المعنوية الذي يجوز في تحديد
العلم ذكروا حدوداً يطول ذكرها وقال المصنف اصح الحدود صفة
توجب تمييزاً لمن قامت به يخرج الصفات النفسانية التي لا توجب له ذلك
كالحيوة وما هو شرط لها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج الظن
والاعتقاد والوهم فانها وان كانت توجب له تمييزاً لكنه يحتمل النقيض
اما في الذهن او في الخارج وقوله فيدخل ادراك الحواس كالاشعري
يعني ان اقتصر على هذا المقدار في التعريف يدخل ادراك النفس المحسوسات
بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة في حد العلم لمذهب ابي الحسن
الاشعري ان الادراكات نوع من العلم والا زيد في الامور المعنوية
وهو المعنى بقول صاحب الاحكام بين المعاني الكلية اي وان لم يقتصر ويريد
ان لا يدخل الادراكات في حد العلم زيد قوله في الامور المعنوية فان

تقوم بغيره فيثبت والعادة بغيره وقوله توجب تمييزاً اي الحياة

الحدود الكاذبات انما يتبين من المحسوسات الجزئية هذا ما يتجه او فيه بحث
اما اولا فلان الحد اما للعلم بالمعنى الاعم المنقسم الى التصور والتصديق
او للعلم بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول
فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى
وهما يحتملان النقيض والتصورات الساذجة وهو حصول صورة الشيء
من غير اعتبار كونه مطابقا او غير مطابق علم بهذا المعنى ولم يعتبر
فيه عدم احتمال النقيض فان قيل معناه لا يحتمل النقيض اعم من ان لا يكون
له نقيض فلا يحتمله لعدمه وان يكون له نقيض ولا يحتمله قلنا فح يلزم ان
يكون البهائم كلها عالمة فان فيها صفة توجب تمييزا بين النار والماء
مثلا يهربن منها ويقبلن عنده العطش ولا يحتمل النقيض لان ذلك تصور
لا نقيض له واما ثانيا فلان الكلام في جواز تحديد مطلق العلم ومطلق
العلم لا يحصل به للنفس المتصفة به التمييز بين حقائق المعاني الكلية بل
التمييز انما يحصل بعلوم خاصة وما حكي عن ابي الحسن الاشعري من ان
العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة غير مرضي اذ كان
العلم تابعا للمعلوم واما ثالثا فلان الضمير في قوله لا يحتمل ان كان
راجعا الى تمييز فليس بصحيح لان نقيض التمييز بين الحقائق سلبه
وسلب التمييز بين الحقائق غير ممكن وان كان غير راجع اليه فليس
في الكلام ما يصلح ان يكون مرجعا واما رابعا فلان هذا الحد لا يدخل
فيه علم الله تعالى لان صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها فلا يمكن ان
يوجب تمييزا لمن اتصف بها اما بالنظر الى انها ليست غيرها فلئلا يكون
فاعلا وقابلا واما بالنظر الى انها ليست عينها فلئلا يلزم تاثيرها
في ذاته واما بالنظر الى الجهتين جميعا فلتضاعف المحذور واما
خامسا فلانه ليس لاتي القول الشارح ذكر اصلا واعترض

وان كان الثاني فلا نسلم اندراج ادراك الحواس تحت الحد هـ

بالعلوم

بالعلوم العادية فانا نسلم بجواز النقيض عقلا واجيب بان
الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ذهبا ضرورة
وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال وانه
يحتمل اعترض على هذا الحد بعدم انعكاسه لخروج العلوم العادية
منه وبيانه ان العلم لا بد وان يكون لموجب حسي او عقلي او برهان
او عادة والعادي لم يدخل فيه لانه يحتمل النقيض عقلا لان الجبل اذا
علم بالعادة كونه حجرا يجوز العقل قوع نقيضه بان لا يكون حجرا بل
ينقلب ذهبا اذ هو ممكن في نفسه والممكن يجوز ان يقع بقدرة الفاعل
المختار فيخرج عن الحد واجاب المصنف بان الجبل اذا علم بالعادة
انه حجر استحال ان يكون ذهبا ضرورة وهو المراد يعني ان المراد
بقولنا لا يحتمل النقيض بوجه ان العلم اذا تعلق بالجبل حال كونه جبلا
ومتميزا عن غيره من حيث انه جبل استحال في ذلك الوقت ان لا يكون
جبلا والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا المعنى غير التجويز العقلي
فان التجويز العقلي هو انه لو قدر نقيض متعلق العلم لم يلزم
من تقديره ذلك محال لنفسه لانه ممكن لذاته لانه عبارة عن الاحتمال
وهذا الجواب يتضح بان التجويز العقلي هو الامكان الذاتي وعدم
الاحتمال هو الامتناع لغيره والممكن لذاته يجوز ان يكون ممتنعا بالغير
عادة كان او غيرها فلا يحتمل العقلي لا في الحال ولا عند الحكم بتقديره
في نفسه ولا بتشكيك مشكك هذا ما ذكره المحققون وفيه نظر لان تعلق
العلم بكونه حجرا ينافي ان لا يكون حجرا في حال المشاهدة حجرا لئلا يلزم
اجتماع النقيضين وكان احتمال النقيض مستحيلا لذاته ومستحيلا
بالغير واعلم ان ما عند الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض
بوجه اولا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا

والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو الراجح او لا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك ولابد ههنا من بيان بقية امور اختلف عبارات الشارحين فيها الاول الحكمي وما عند الذاكر الحكمي ومتعلق والذي ظهر لي منها ان الذكر الحكمي هو القضية ملفوظة كانت او متخيلة لانه يدل على الكلام منسوب الى الحكم وهو القضية وما عند الذاكر الحكمي اي الذي يتحقق عند الذكر الحكمي هو التصديق لانه دال عليه والتصديق علم فلابد له من متعلق وهو المدرك وهي النسبة بمعنى ايقاعها او انتزاعها واذا عرف هذا نقول ما عند الذكر اما ان لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه اي في الخارج او عند الذاكر بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك او لا يحتمل الثاني العلم والاول اما ان يكون عند الذاكر بتقديره في نفسه او لا والثاني الاعتقاد فان طابق الواقع فهو صحيح والا ففاسد والاول وهو ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اما ان يكون احتمال المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن او لا والا اما ان يكون مرجوحا او لا والاول الوهم والثاني الشك وانما لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عنه لمن منع مقارنتهما للحكم واعترض على المصنف في تقسيم الاعتقاد قوله فان طابق فصحيح بانه ليس بصحيح من وجهين احدهما انه يناقض احتمال النقيض بان المطابق للواقع لا يحتمل النقيض على النفس الامر للاحتمال والثاني انه يناقض الاعتقاد الذي هو المقسم لان الاعتقاد هو الذي لا يحتمل النقيض لا في نفس الامر ولا بتقدير الذاكر في نفسه فكيف يكون غير مطابق واجيب بان قوله فان طابق لا بمعنى الا عدم احتمال النقيض

في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه فلا يكون مناقضا لاحتمال النقيض لجواز ان يحتمله بالتشكيك وقد علم بذلك حدودها اي علم بالتقسيم حد كل من الامور الخمسة وذلك لان المقسم لابد وان يوجد في كل قسم منها وهو ما به الاشتراك ولا يتميز بعض من بعض الا بما يخصه فوجد الجامع والمانع وليس المعنى بالحد الا ذلك بناء على ما تقدم فيقال العلم ما عنده ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه المذكورة والاعتقاد ما عنده ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض بتشكيك مشكك فقط والظن ما عنده ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحا وفي الوهم تقديره مع كونه مرجوحا وفي الشك مع تساوي طرفيه والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما اراد ان العلم ينقسم الى تصور وتصديق كما قال المنطقيون فالاول كعلمنا بالانسان والكاتب والنسبة من حيث الحصول في العقل والثاني كعلمنا بايقاع النسبة وانتزاعها في قوله الانسان كاتب او ليس بكاتب وبعض العلماء يسمي الاول معرفة والثاني علما بالاشتراك اللفظي او الغلبة وكان هذا المسمى نظر الى ما عليه النحويون من استعمال المعرفة في المتعدي الى واحد واستعمال العلم في المتعدي الى المفعولين لوجود النسبة واعترض على المصنف في ان العلم من مقولة ان ينفعل والحكم اي الايقاع او الانتزاع من مقولة ان يفعل فكيف يصح تقسيمه الى التصديق الذي هو الفعل والى التصور الذي هو الانفعال واجيب بانا لا نسلم ان العلم انفعال كانه قد يكون فعليا كما اذا تصورنا في انفسنا شيئا ثم اوجدناه في الخارج ولئن سلمنا ان العلم قد يكون

لا تعقليا كما خرج جزئيات المتشخصات حقيقة كلية وذلك في جانب
السايل كاف بل الجواب ان يقال العلم ينقسم الى تصور ساذج والى
تصور مع التصديق ويكون العلم منقسما الى نوعين من التصور لا الى
تصور وتصديق ولعل قول المصنف علم بفتح اي تصور ساذج ليس
معه شيء آخر وعلم بنسبة اي تصور ملحق بنسبة هي التصديق
اشارة الى ذلك واعلم ان تعريف العلم بما تقدم من قوله صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ينافي انقسامه الى التصور والتصديق
لان قوله لا يحتمل النقيض سلب وتصوره مسبوق بتصور الايجاب
والتصور لا نقيض له لينتفي احتماله لا يقال لا يحتمل النقيض اعم من
ان لا يكون له نقيض فلا يحتمل النقيض ومن ان يكون له نقيض لكن لا يحتمله
لانا نقول فيلزم ان يكون البهائم عالمة كما تقدم   وكلاهما
ضرورية ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه
اي يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه
تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل   اي
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري ومطلوب اي مكتسب
والتصور الضروري هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو يتناول
قسمين ما لا يتقدمه تصور وما يتقدمه تصور لكنه لا يتوقف عليه
والمطلوب بخلاف الضروري وهو ما يتقدمه تصور يتوقف عليه
وفسره بقوله اي يطلب مفرداته بالحد يعني مفردات المتصور فانه
لما كان مركبا في زعمه وقد اريد تصوره بالحد لا بد ان يطلب اجزاؤه اولا
ليحد المركب بها ومثل للضروري بالوجود والشيء ولم يمثل للمطلوب لظهوره
بكثرته وقوله لانتفاء التركيب في متعلقه تعليل لعدم توقف التصور في

لكن سمي احدهما تصورا والآخر تصديقا

تصور يتقدمه لان متعلقه اذا كان بسيطا لا يتوقف تصوره في تصور
يتقدم عليه وعلى هذا يلزم ان يكون كل مركب مطلوبا وهو خلاف
ما عليه الجمهور ويلزم ان لا يكون تصور البسيط في تصور متقدم
عليه وليس بلازم لجواز ان يكون تصور البسيط موقوفا في تصور
لازم خارج عن حقيقته واعلم انه عرف الضروري بعد نفي
واستدل في ذلك بقوله لانتفاء التركيب وهو فاسد وعرف
التصديق الضروري بما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب
بخلافه اي يطلب بالدليل لا هو ما يتقدمه تصديق يتوقف عليه فحينئذ
يطلب ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول هو الدليل
مثال الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ومثال المطلوب العالم حادث
والتعريف المذكور للتصديق الضروري موافق لما ذهب اليه الجمهور
فجاز ان يكون طرفاه كسبيين وان ما لا يتقدمه تصديق او يتقدمه
ولكن لا يتوقف عليه وان كان تصور طرفيه او احدهما كسبيا جاز ان يكون
ضروريا   واورد في التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا
شعور به فلا طلب واجيب بانه يشعر بها وبغيرها والمطلوب
تخصيص بعضها بالتعيين واورد ذلك على التصديق واجيب بانه يتصور
النسبة بنفي او اثبات ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور النسبة
حصولها والا لزم النقيضان   اعترض في التصور الكسبي بانه لا يجوز ان
يحصل شيء بالكسب لانه اما ان يكون حاصلا اولا فان كان حاصلا امتنع
تحصيل الحاصل وان لم يكن حاصلا امتنع توجه الطلب نحوه لان النفس
لا تتوجه الى ما ليس بشعور به واجيب بانه يشعر بها وبغيرها وحاصله
ان المراد بتحصيل التصور كسبا تعيين بعض ما كان مشعورا به عن غيره
ولهذا لا بد من ذلك امر عام وامر مخصص وهو معنى قولهم كل طلب

حصول المتصور في الذهن عبارة عن تفصيل مجمل او تفصيل مفصل
بالنسبة فان الانسان انما يصح منه الطلب اذا ادرك بالاجمال او بالتفصيل
بالنسبة الى شيء مما كان او فرس وطلب الاول تفصيل مجمل والثاني
تفصيل مفصل قوله واورد ذلك الامتناع في التصديق وتقريره
كما في التصور والجواب بالاجمال والتفصيل يعني تصور النسبة
الحكمية يغني تعيين السلب والايجاب ثم يطلب تعيين احدها
وتقريره انا نختار ان لا يكون التصديق حاصلا ولا يمتنع طلبه قوله لانه
لا يكون مشعورا به قلنا ممنوع لجواز ان يكون النسبة الايجابية
والسلبية متصورة ولا يكون حاصلة في التصور بتوجه الذهن نحوه
ثم يطلب تعيين احدهما قوله ولا يلزم جواب عما يقال النسبة الايجابية
والسلبية اذا كانت متصورة كانت حاصلة فيمتنع طلب حصولها
وتقريره كما يلزم من تصور الحكم الايجابي والسلبي حصوله والا لزم
اجتماع النقيضين عند تعقل السلب لانه لا يكون الا بعد تعقل الايجاب
واضافة السلب اليه اذ السلب المطلق لا يتميز له (اعني الحكم الايجابي والسلبي) ومادة
المركب مفرداته وصورته الخاصة والحد حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي
ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم
له مثل الحي ما يقذف بالزبد واللفظي ما انبأ بلفظه اظهر
مرادف له مثل الغضنفر الاسد وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي
اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى لما اخذ المفردات في تعريف
المطلوب تدرج الى بيان ان الحد لا بد له من مادة وصورة وفيه
اشارة الى ان التعريف بالمفرد لا يجوز بل لا بد له من اجزاء وهي مادية
وصورية لان جزء المركب اما ان يكون المركب معه بالقوة وهي المادة
او بالفعل وهو الصورة والمركب من مفرداته بالقوة ومع الهيئة

الخاصة بالفعل فعال ومادة المركب مفرداته وصورته الهيئة
الحاصلة ثم بين ان اقسام الحد ثلثة حقيقي ورسمي ولفظي والمراد
بالحد هو المعرف ليصح تقسيما وذكر في وجه الحصر ان التعريف
اما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى والاول هو اللفظي
والثاني اما ان يكون بالذاتيات او لا والاول الحد الحقيقي والثاني
الرسمي ولا يدخل فيه الحدود الناقص وهو اصطلاح غير بعيد لانها
لم تفد كنه الحقيقة وكانت في معنى الرسم في افادة التمييز قوله
فالحقيقي ما انبأ اي الحد الحقيقي معرف دال على جميع الذاتيات (اي حقيقة الشيء)
الكلية المجتمعة فقوله ما انبأ كالجنس وقوله عن ذاتياته
لاخراج التعريف بالعرضيات وببعض الذاتيات وقوله الكلية
لاخراج المشخصات فانها ذاتية الشخص من حيث هو شخص ولا
يحد بها لان الحد للكليات وقوله المركبة لاخراج الذاتيات التي لم
تعتبر تركيبها على وجه يحصل لها صورة وحدانية مطابقة
للمحدود فانها لا تسمى حدا حقيقيا وقوله والرسمي ما انبأ عن الشيء
اي الحد الرسمي معرف انبأ عن الشيء بلازم له اي مختص به (دون غيره) فان
اللام للاختصاص واحترز به عن العرضي المفارق كالضاحك
بالفعل للانسان فانه لا يفيد التعريف واعترض بان العناية بجعل
اللازم بمعنى المختص بدلالة اللام غير مفيدة لانه مثل بالعرضي المفارق
وهو القذف بالزبد ورد بان النظر في المثال ليس داب المحققين
قوله واللفظي ما انبأ اي الحد اللفظي معرف انبأ عن الشيء بلفظ
اظهر مرادف فقوله بلفظ اخرج الحد الحقيقي والرسمي وبقوله اظهر
اخرج الاخفى والمساوي وبقوله مرادف اخرج الاظهر المباين
كذا قيل فيه نظر والاولى ان لا يكون قيدا مستقلا اعترض بان

الفاء للتعليل

للجنس بل انما هو اللفظ الجنس مرادف بل انما اعنيه بعينه
واجيب بالعناية بان المحدود بالحد اللفظي معنى العقار من
حيث هو موضوع له العقار والحد معنى الخمر من حيث هو موضوع
له الخمر ولا شك ان معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر انما هو
معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار بلفظ الخمر وهو الخمر
مرادف له وهي كما ترى كلمات تمحل في القول الشارح فانها لا تدفع
كونه تعريفا بمعنى وهو ليس بجائز فان قيل بل تدفعه بالتقرير
المذكور ان الحد معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر وهو مركب
قلنا لا نسلم ان مثل هذا التركيب كاف فيما نحن فيه ولئن سلمنا فانه
تمحل على تمحل فان قيل التركيب شرط للحقيقي والرسمي قلنا على تقدير
التسليم كان غايته اخص منه ولا نعرف الا التعريف باللفظي لا يكون
بلا بد فيه من تصورين والله اعلم لما انتفى الاعتراض الوارد على المقصود
المكتسب على ما مر فنأتي قوله وشرط الجميع اي جميع اقسام الثلثة
المذكورة الاطراد اعني كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس
اعني كلما انتفى الحد انتفى المحدود يعني ان الحد يجب ان يكون
مساويا للمحدود لان المباين والاعم لا دلالة لهما على المحدود والاخص
اخفى لكونه اقل وجودا وغلطه بان اللفظي لا يكون الا بالاظهر
وهو كالاعم اذ هو ليس بمساو ولا اخص لكونه اكثر وجودا بالنسبة
الى عالمي الوضع فكانه اعم وبان المساواة قد تنتقض كتعريف
الحكماء بعلم الكلام ورد قوله بان النسب الاربع انما تعتبر في الكليات
والحدود كلها وعدم المساواة عند منيف في الحدود كما مر والتعريف
اللفظي ليس الا من حيث الدلالة على ان موضوع هذا اللفظ هو موضوع
هذا اللفظ ولذا لم يكن المعاني الحقيقي الا ما افاده شيئا والمساواة انما كانت

الآخرهم

مقيسة اذا كانت في بعض فهو الجهالة لعدم التعاند اذ كل
اثنان من حيث النسبة فلا بد منهما لما بين والذاتي ما لا
يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ولذلك لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد نعت فبانه
بما لا يعلل وبالتي تسبق العقل ولما ذكر الذاتي في
تعريف الحد الحقيقي اشار الى معناه والمعنى ان الذاتي ما
يمتنع فهم الذات قبله كالجسمية للانسان في الجوهر واللونية
للسواد في العرض وتوضيحه هذا التعريف نفس
الماهية واجزائها لامتناع فهم الذات قبل فهمها وقيل انه
غير مانع لضرورة صدقه على اللازم البين للجنس ورد بان
اللازم البين للجنس لا يلزم ان يكون فهمه قبل فهم النوع ومعه
ويقدم فهم الجنس على فهم النوع لا يقتضي تقدم فهم لازم القريب
عليه قوله ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان اي من اجل ان
الذاتي هو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشيء واحد حدان
ذاتيان لان الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات وفهم الذات لا يتصور
الا بعد فهم جميع ذاتياته فالحد الذاتي ما يشتمل على جميع الذاتيات
وهو لا يتعدد قوله وقد نعرف اي نعرف الذاتي بما لا تعلل بعلة
يعني ان الذات لا تحتاج في اتصافها بالذاتي الى علة مغايرة لعلة
الذات فان السواد لون لذاته لا لشيء اخر جعله لونا وقد نعرف
الذاتي ايضا بالتي تسبق العقل قيل معناه انه يتقدم على الذات في الوجودين
اعني الخارجي والذهني وكذا في العدم اي متى وجد الذات
باحد الوجودين يحكم العقل بان الذاتي وجد قبلها ومتى عدمت
باحد العدمين يحكم بان الذاتي عدم قبلها لكن التقدم في جانب الوجود

يشار للذاتي العرضي ه
اي هذا العرض ه
جميع الذاتيات ه
اي في وجوه الخارجي او الذهني ه

بالنسبة الى جميع الاجزاء لان الكل انما يوجد اذا وجد جميع الاجزاء
واما في جانب العدم فبالنسبة الى جزء واحد لان الكل ينتفي بانتفاء
جزء واحد   وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو
وجزؤها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع
الماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو وهو عبارة عن حقيقة
الشيء وكل شيء له حقيقة مغايرة لجميع ما عداها لازما كان او مفارقا
وذلك كالحيوان الناطق المقول في جواب ما هو عند السؤال عن
الانسان وتمام جزئها المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات
كالحيوان هو الجنس وتمام الجزء المميز كالناطق هو الفصل وليس في كلامه
ما يدل على حصر اجزاء الماهية في الجنس والفصل فيتوهم جواز ان
تتركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية لا يكون
شيء منها جنسا ولا فصلا ضرورة عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء
المميز ولكن البرهان قائم على ان ذلك لا يجوز على ما عرف في موضعه
فيكون الذاتي منحصرا فيما ذكر بالقسمة الماثلة ووجه ذلك (اي وجه الحصر)
ان الذاتي اما تمام ماهية الشيء او داخل فيها والاول هو الماهية
المقول في جواب ما هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وغيرها اولا والاول هو الجنس والثاني هو الفصل
سواء اختص بها او لم يختص اما اذا اختص فظاهر واما اذا لم يختص
بها فلانه لا يكون جنسا لجميع الماهيات والا لانتفى البسائط فيكون
جزءا لبعضها دون بعض فيميزها عما لا يكون جزءا له فيكون فصلا
والمركب من الجنس والفصل هو النوع قيل النوع المطلق يتناول
النوع الاضافي والحقيقي فان الحقيقي قد يكون مركبا منهما وان كان غير
لازم وقيل المراد النوع الاضافي لانه لا يكون الا مركبا منهما بخلاف

الحقيقي

الحقيقي ثم يطلق النوع لا سيما واللام لان الاطلاق عليهما انما هو بالاشتراك
اللفظي لا المعنوي حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق
وفيه نظر فانه يجوز ان يكون مشتركا بينهما لفظا ويكون المراد من
لان ارادة المعنيين من اللفظ المشترك جائزة عند الشافعية ومن
تابعهم والحق هو الثاني لان الحقيقي المركب منهما اضافي وغير المركب
لم يدخل تحت قوله والمركب فالنوع في تناوله بالكلية قيل
في كلام المصنف تسامح لانه ذكر لفظ تمام فيما لا ينبغي وترك فيما ينبغي
فانه لو قال الماهية هو المقول في جواب ما هو كان كلاما تاما
واما قوله وجزؤها المشترك فلا بد فيه من تقدير لفظ تمام ليصدق
عليه فصل الجنس كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه جزء مشترك
بين الانسان وغيره من الحيوانات وليس بجنس فلا بد من تقدير ذلك
ليكون المعنى وتمام جزئها المشترك الجنس فيندفع النقض لان فصل
الجنس وان كان جزءا مشتركا لكنه ليس تمام الجزء المشترك بل (بعضه) فلا يكون
جنسا   والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من
المختلف النوع ويطلق النوع على ما ذكر آنفا بصفة الحقيقة
فالجنس على الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسائط بالعكس
لما ذكر الجنس والنوع اراد ان يعرفهما فعرف الجنس بقوله ما
اشتمل على مختلف بالحقيقة وقال وكل من المختلف النوع اللام في
المختلف للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقة وكلامه ضعيف
لفظا ومعنى اما لفظا فلانه ترك ما في الرسمين جميعا في جواب
ما هو وادخل اللام في قوله النوع وهو مستدرك لانه ان اراد
الجنس فليس بصحيح وان اراد العهد فلا معهود وكان ينبغي ان يقول
وكل من المختلف نوع واما معنى فلانه يقتضي ان يكون كل مركب

مشتمل على اجزاء المختلفة الحقائق كالمعاجين وغيرها جنسا وكل
جزء نكون نوعا وهو باطل قطعا وصحح شيخي العلامة رحمه الله
بعنايات ولكن ليس المرقع كالصحيح ثمن عناياته ان قال قوله
ما اشتمل اي مقول في جواب ما هو اشتمل على المختلف بالحقيقة
فبقوله في جواب ما هو خرج الفصل والخاصة والعرض العام لان
شيئا منها غير مقول في جواب ما هو وقوله على المختلف بالحقيقة
خرج النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل على المختلف بالعدد
لا بالحقيقة وكان النخيل الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب
ما هو النوع اي الاضافي وبقوله ~~المختلف بالحقيقة~~ خرج الفصل والخاصة
والعرض العام لان الجنس لا يقال على شيء منها في جواب ما هو ثم قال
شيخي رحمه الله الا انه يشكل بالصنف والشخص فان الجنس يقول في
جواب ما هو على اصناف الانواع والاشخاص واجاب بانه اراد
بالحقيقة في قوله المختلف بالحقيقة الماهية من حيث هي من غير اعتبار
العوارض اللاحقة بها المصنفة او المشخصة فالصنف ويطلق النوع
على اي آحاد متفقة الحقيقة يعني النوع الحقيقي وهو مقول في جواب
ما هو ذو آحاد متفقة الحقيقة فبقوله في جواب ما هو خرج
الفصل الخاصة والعرض العام وبقوله متفق الحقيقة خرج الجنس
والفرق بينهما ان الجنس الوسط كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان
فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو ولا يكون نوعا
بالمعنى الثاني لانه مقول في جواب ما هو على المختلفين بالحقيقة وهي
الانواع المندرجة تحته والبسائط اي الماهيات التي لا اجزاء لها
كالوحدة والنقطة بالعكس اي تكون نوعا بالمعنى الثاني لكونها مقولة
في جواب ما هو على المتفقة الحقيقة التي هي افرادها ولا يكون نوعا

بالمعنى بالنوع الاول لعدم اندراجها تحت جنس والا لم تكن بسائط
والعرض بخلافه وهو لازم وعارض واللازم ما لا
يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم في الوجود خاصة
كالحدوث للجسم والظل والعارض بخلافه وقد لا يزول
كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب
لما خرج من الذاتي بقي العرضي وهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه
وهو ينقسم الى لازم وعارض لانه ان لم يمكن مفارقته فهو لازم وان
امكن فهو عارض واللازم قسمان لازم للماهية بعد فهمها اي يلزم
فهمه بعد فهم الماهية من حيث هي كالفردية للثلاثة والزوجية
للاربعة فان فهم الفردية والزوجية يلزم بعد فهم ماهية الثلثة
والاربعة وقوله بعد فهمها خرج به ما هو لازم الماهية في الوجود
فانه لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم في الوجود يعني ما يلزم الماهية في
الوجود لا في الفهم والتصور ولهذا قال خاصة وذلك كالحدوث
للجسم فانه يلزمه في الوجود ولا يلزم فهمه بعد فهمه وكالظل فانه لازم
لماهية الجسم في الوجود لا في الفهم ومثل بمثالين اشارة الى انه يجوز
ان يكون لازما لا باعتبار شرط كالاول وان يكون لازما باعتباره
كالثاني فان الظل لازم لماهية الجسم في الوجود بشرط ان يكون
كثيفا مقابلا للمضيء وان لم يعتبر ذلك كان عرضا مفارقا وجاز
ان يكون العرضي لازما باعتبار ومفارقا بدونه والعارض ما
يمكن مفارقته عن الشيء وان لم يفارقه ابدا لان دوام الثبوت
لا ينافي امكان السلب والعرضي المفارق قد لا يزول عرض بعد وجود
المعروض كسواد الغراب او وجوده كسواد الزنجي وقد يزول

فانه لازم للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط

كصفرة الذهب وصورة الحدّ الجنس الاقرب ثم الفصل

يريد الحد الحقيقي وان لم يكن ملتفتا في هذا الفن كما اشير اليه من قبل ولما علم ان الكلام مركب من مادة وصورة اشار الى اجزاء الحد الذي هو مركب ولما كان الصورة مستلزمة للمادة استغني بذكر الصورة وجعل اللام في قوله وصورة الحد للعهد والمعهود الحد الحقيقي وهو ملتبس لان المتقدم اقسام الحد كلها فلم يتعين الحقيقي الا بالعناية وهو مخل بمعنى العهد والمعنى صورة الحد الحقيقي الجنس الاقرب اي وضعه ثم الفصل لانه لو لم يوضع كذلك لم يحصل للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود وخلل ذلك نقص او خلل المادة خطاء ونقص فالخطاء كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرض الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريف الشيء بنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة اي الخلل الواقع في صورة الحد بان يوضع الفصل اولا نقص لما ذكرنا وليس بخطاء لانه يفيد معنى المحدود من حيث تميزه ذاتيا وهو المقصود واما الخلل الواقع في مادته فخطاء ونقص فان كان من جهة المعنى فالاول وان كان من جهة اللفظ فهو الثاني فالاول على انواع منها ان يجعل العرض العام جنسا فيقال الانسان موجود ناطق او واحد ومنها ان يجعل العرض الخاص فصلا فيقال الانسان هو الكاتب فلا ينعكس الحد بدونه ومنها ان يترك بعض الفصول فيقال في حد الانسان حيوان ناطق ويترك حوله مايت عند من يرى اشتراك الناطق بين الانسان والملائكة فلا يطرد لوجود الحد بدون المحدود في الملائكة ومنها تعريف

اي من الاول اي الخطاء

الشيء بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر فان تعريف الانسان مشتمل على البشر وتعريف الحركة مشتمل على النقلة وهما بعينهما الانسان والحركة ومثل بمثالين للجوهر والعرض ومنها اخذ نوع الشيء او جزئه الغير المحمول مكان جنسه كقولهم الشر ظلم الناس اذ الظلم نوع من الشر اخذ مكان الجنس وقولهم العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة غير محمول على العشرة اخذت مكانه فكان اخذ من الجنس مكان الجنس وهو خطاء واعلم ان هذه الاقسام المذكورة ليست بمنحصرة في الحد الحقيقي على الوجه الذي اعتبر المصنف للحد الرسمي فانه اعتبره على وجه يتناول الحدود الناقصة فتشمل على الجنس والفصل فيمكن وقوع الخطاء المذكور في الحد الرسمي ويختص الرسمي بلازم ظاهر لا خفي ولا بما يتوقف عقليته على مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية

الحد الرسمي يختص باللازم المختص الظاهر لا بد من هذه الامور الثلثة والمصنف اخل بذكر واحد اما اللزوم فلانه لو لم يكن لازما لجاز صدق المحدود بدونه فيلزم عدم الانعكاس واما الاختصاص فلانه لو لم يكن مختصا لجاز صدقه بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد واما الظهور فلانه لو لم يكن ظاهرا لم يفد لان المساوي في الظهور والخفاء عند العقل لا يصلح للتعريف لا سيما اليه الحكم والاخفى اشد امتناعا للترجيح المرجوح وما يتوقف تعقله على تعقل المحدود كذلك لامتناع توقف الشيء على ما يتوقف عليه مثال ما يساويه في الظهور

اي مثال تعريف الشيء بما يساويه

والخفاء نحو لفظ الزوج مثلا دين بوعي العرف بواحد أخذ الزوج في تعريف
الفرد وهما متساويان في الظهور والخفاء وبالعكس أي كما يقال الفرد عليه م
عدد لا يقبل القسمة إلى الزوجين بواحد (عند العقل) مثال الأخفى النار جسم كالنفس والنفس
أخفى عند العقل من مثال ما يتوقف معرفته عليه الشمس كوكب نهاري
فإن تعقل النهار موقوف على تعقل الشمس فإنه عبارة عن وقت ظهور
الشمس فوق دائرة الأفق وكل من هذه الثلثة أعني ما قبله
فلهذا أخص منه وهي مختصة بالرسمي لأنه داخل الخفاء والتوقف في
الذاتي وأما النقص وهو الخلل الحاصل من جهة اللفظ كما تقدم
نحو بأمور أيضا منها استعمال ألفاظ غريبة بالنسبة إلى السامع كتعريف
الخلق بالأذن ومنها استعمال ألفاظ مشتركة كخود الشمس عين ومنها
استعمال ألفاظ مجازية كقوله الطواف صلوة وإنما أخر النقص ولم يذكر
عقيب الخفاء المتعلق بالحقيقي والرسمي ولا يكتسب الحد ببرهان
لأنه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما
تعين المحكوم عليه ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل
عليه لزم الدور فإن قيل فمثله في التصديق قلنا دليل التصديق على
حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها ومن ثم لم يمنع الحد ولكن لا م
تعارض ويطلب بخلله أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وقصد مدلوله
لغة أو شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية أي كما لا يمكن إقامة
الحكم على ثبوت البرهان للمحدود لوجهين أحدهما أنه وسط يستلزم حكما
على المحكوم لا يفضي إلى الحكم بالمحكوم به على المحكوم عليه كما إذا قلنا الخمر حرام
لأنها تورث الخلل في العقل وكل ما يورث الخلل في العقل فهو حرام فقولنا
لأنه يستلزم الحكم بأنها تورث الخلل في العقل وذلك يفضي إلى الحكم بالمحكوم به
في نفس القضية المذكورة أولا وهو الحجة على المحكوم عليه وهو يخرج هذه

ما ذكرنا يستلزم حكما ويجوز أن يكون معناه لأنه وسط يستلزم حكما يعني
المحكوم به على المحكوم عليه في النتيجة وعلى كل من التقديرين يعني البرهان
أن يستلزم الحكم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد كان مستلزما
تعين المحكوم عليه لا حكما عليه وهو خلف وبيان الملازمة (أي البرهان) يقتضي التنبيه
على أمر هو أن المطلوب إما تصور أو تصديق والأول طريقه هو هو
والثاني ثبوت له فتوسيط ثبوته له يعني هو هو يستلزم لا هو هو وذلك ثبوت م
يستدعي المغايرة التي تنافي هو هو والثاني أن الدليل يستلزم تعقل
ما يستدل عليه فيكون المستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود
فيكون الدليل موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت أحدهما
للآخر فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفا
على الدليل وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ضرورة
استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد له فيكون تعقل المحدود
موقوفا على الدليل عليه والدليل عليه موقوف على تعقله فيلزم الدور
وعلى هذا الوجه نقض أجاب ذكره المصنف بقوله فإن قيل فمثله في
التصديق وتقريره أن يقال الدليل في التصديق يتوقف على تعقل التصديق
إن صح قولكم الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه ولو كان التصديق
ثابتا بالدليل الذي يذكر في التصديقات إنما هو على تعقل الحكم الإيجابي
أو انتزاعه لا على تعقل النسبة الإيجابية أو السلبية وحينئذ يكون ثبوت
النسبة أو نفيها موقوفا على الدليل والدليل على ثبوت النسبة أو نفيها
موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور ولقائل أن يقول الدليل
يستلزم تعقل ما يستدل عليه مطلقا أو إذا لم يكن في التصورات فإن
كان الأول فممنوع لا يجوز أن الدليل في التصورات يفيد تعقل ما حكم
عليه وإن كان الثاني فهو مسلم ولا يفيد المطلوب هذا وأن يسلك

... الدور وأجاب بقوله دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها
لا على تعقلها وتقريره الدليل م

طريق هو هو بحو فلا تقبل منه ولا منع في بيان بطلان كتاب
الحد بالبرهان فيتجه عليه عدم جواز المنع فيه لان المنع يشعر بطلب
الدليل والدليل عليه ممتنع وذلك لكن يعارض ويبطل خلله والمعارضة
هي المقابلة على سبيل الممانعة وذلك انما يتحقق في الحد بايراد حد آخر
راجح عليه بوجه من الوجوه او مساو له ولقائل ان يقول كلامه اما
فاسد او متسامح فيه لانه ان اراد بقوله ومن ثم لم يمنع الحد الحد
الحقيقي فهو فاسد لان الحد الحقيقي لا يتعدد كما مر وان اراد غيره
ففيه تسامح لانه نفي المنع عن الحد وحكى المعارضة التي فيها ممانعة واما
ابطاله باثبات خلله فاما بعدم الجامعية او الانعكاس او بفقد غيرها
من الشرائط المعتبرة في الحد فباثباته يبطل الحد قوله واما اذا قيل الظاهر ح
الانسان حيوان ناطق لا انه معطوف على قوله ولا يحصل الحد ببرهان
يعني اذا قصد بذكر الحد تعريف الماهية لا يحصل بالدليل واما اذا قصد
به انه مدلوله لغة او شرعا فلا يمتنع اثباته بالدليل لان الذي يحكم به ويدعى
ان مدلول لفظ الانسان الحيوان الناطق شرعا او لغة ويمكن اثبات
ان اهل اللغة او الشرع ارادوا بهذا اللفظ هذا المعنى بالنقل عنهم
اما تعريف الماهية فلا لان معناه ان ماهية الانسان متصورة بهما
ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ويسمى كل تصديق قضية ويسمى في
البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين اولا والثاني
اما مبين جزئيته او كليته اولا فصارت اربعة شخصية وجزئية محصورة
وكلية ومهملة وكل منها موجبة وسالبة والمحقق في المهملة الجزئية فاهملت
ويسمى تصديقا اي الحكم بالنسبة يسمى تصديقا والتصديق يسمى قضية
والقضايا الواقعة في الحجة تسمى مقدمات فان المقدمة قضية جعلت جزء
قياس وهي تنقسم الى شخصية وجزئية وكلية محصورتين ومهملة فلكل البح

اشارة الى قوله الحد لا يمكن اقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود لوجهين الى آخره ح

[illegible]

وكل منها موجبة وسالبة فهي ثمان قضايا وبيانه ان الجزء الاول اي المحكوم
عليه في القضية الحملية اما ان يكون مشخصا او كليا والاولى تسمى شخصية
كقولنا زيد قائم وهذه الصلوة صحيحة والثانية اما ان يكون الحكم فيها
على ما صدق عليه الكلي من الافراد او على نفس الكلي والاول اما ان يبين
فيها ان الحكم فيها على كل الافراد او بعضها او لم يبين فان بين انه على
بعضها بسورها وهو اللفظ الدال على كمية افراد المحكوم عليه كبعض
وواحد للموجبة الجزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة تسمى جزئية محصورة
موجبة وليس بعض وبعض ليس وليس كل للسالبة الجزئية ليس بعض الوضوء كقولنا ح
عبادة تسمى جزئية محصورة سالبة وان بين انه على كلها بسورها
كانت القضية كلية موجبة ان كان سورها كل كقولنا كل صلوة عبادة و سالبة
ان كان لا شي ولا واحد وكل ليس كقولنا لا شي من الخمر بحلال وان لم يبين
ان الحكم فيها على كل الافراد او بعضها تسمى مهملة كقولنا العلم كسبي
والثاني اعني ما يكون الحكم فيها على نفس مفهوم الكلي ان لم يقيد بالعموم
تسمى طبيعية كقولنا الرجل خير من المرأة وان قيد به كقولنا الانسان
نوع فان النوع انما يصدق على الانسان بقيد العموم تسمى عامة قال
شيخي العلامة شمس الدين الاصفهاني سقى الله ثراه وجعل الجنة
مثواه القضية التي يكون الحكم فيها على الطبيعة بقيد العموم يجوز ان تسمى
شخصية لان المفهوم المقيد بقيد العموم لا يقبل وقوع الشركة فيه فيكون
بنفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه فيكون شخصا وتكون القضية
شخصية وهو حق لان من شرط الاستغراق في العموم وانما لم يتعرض
المصنف لذكر الطبيعية والعامة لكونهما غير معتبرتين ولهذا لم يتعرض
لهما في احكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما قوله والمحقق
في المهملة الجزئية يعني انه يلزم من صدق المهملة الجزئية وبالعكس فانهما

صدق على بعض افراده ان ما صدق عليه الانسان من الافراد

صدق الحكم على ما صدق عليه الانسان من الافراد اما كلها او بعضها وعلى
التقديرين فالحكم على البعض صادق فيلزم صدق الجزئية وحينئذ صدق
الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه الانسان من الافراد فيلزم
صدق المهملة فيكون ذكر الجزئية مغنيا في احكام القضايا عن ذكر المهملة
فلذلك اهملت في احكام القضايا وقد وقع في نسخ المختصر عبارت اربعة
بالتاء وهو خطأ لان المعدود القضايا ومقدمات البرهان
قطعية لينتج قطعيا لان لازم الحق حق وينتهي الى ضرورية والا لزم
التسلسل او الدور واما الامارات فظنية او اعتقادية ان لم يمنع
مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين الامور ربط عقلي لجواز تخلفها مع
قيام موجبها البرهان قياس يقيني وذلك يقتضي ان تكون
مقدماته قطعية لتنتج نتيجة قطعية وكانت المقدمات والنتيجة لازم
للقياس ولازم الحق حق لا يكون الا حقا فهو لا ان لازم الحق حق
جعله بعض الشارحين علة لقوله لينتج قطعيا واخرون لقوله
ومقدمات البرهان قطعية والاول اظهر لان كون النتيجة علة
لقوله ومقدمات البرهان قطعية ووجه الثاني الغرض وهو
ان مثال البرهان حق اي ثابت جزما لان المفروض وذلك
يستلزم ان يكون لو انه كذلك لئلا يحتمل الانتفاء فان احتملها
الانتفاء استلزم احتمال انتفائه فما فرضناه ثابتا جزما لم يكن
كذلك هذا خلف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المقدمات
ظنية ويحصل بالهيئة الاجتماعية القطع كما في الخبر المتواتر وقوى
الحبل ولا يلزم ان يكون مقدمات البرهان كلها ضرورية بينة
بنفسها لجواز ان يكون كلها او بعضها كسبية قطعية تنتج قطعيا ولابد
ان ينتهي الى الضرورية والا لدار او تسلسل لما كان الادور سلا

ولم يتعرض لها

لانه يجب تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات اخر وهلم جرا ويلزم التسلسل

في

في الوجود التناهيه استغنى بذكر التسلسل عن ذكره وفيه نظر
لان بطلان الدور ليس من جهة التسلسل حتى يكون مجرد
ذكره مغنيا بل من جهة توقف الشيء على نفسه وبالجملة من جهة اخرى
لا يستغني عن ذكرها واما الامارات فهي مركبة من الظنيات
الصرفة او من الاعتقادات الصرفة او مختلطة منهما او من
واحدة منهما ومن القطعيات فهي ظنية لا محالة او اعتقادية
وحينئذ تفيدان الا ظنية او اعتقادية لا مطلقا بل بشرط ان
لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد اللذين هما نتيجتا
الامارات وبين اسي اي بين الامارات ربط عقلي يستلزم
استلزام الامارات لنتائجها اذ لو كان لما زال الظن والاعتقاد
لقيام موجبها لكنهما تزول لانا اذا شاهدنا مركوب
القاضي وخدمه على باب دار حصل لنا الظن بحضور القاضي
فيها فاذا دخلنا الدار ولم يكن بها زال الظن المذكور مع قيام
موجبه وهذا مانع حسي وقد يكون عقليا كالدليل الدال على ان
بعض الموجودات ليس بمحسوس فانه مانع للازم الامارة
الدالة على ان كل موجود محسوس وهي المشاهدة ولقائل ان يقول
الامارات تفيد الظن لا بقاؤه وهي في ذلك لا تحتاج الى ربط عقلي
بل يكفي كونها مخيلا ولا مانع لها عن ذلك اذا وجدت الامارات وزواله
مع قيامها انما هو في البقاء وليس لها دلالة على ذلك انما الدلالة الابتداء
وبقاء هو البرهان ووجه الدلالة في المقدمتين ان
الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها
ووجه الدلالة هو الربط العقلي الذي نفاه في الظن وهو

فمشاهدة مركوب القاضي وخدمه على باب الدار امارة للظن بحضور القاضي فيها فاذا دخلنا

فان الظن يحتمل النقيض وانما يتصور عند زوال ... والعلم لا يحتمل النقيض

الدلالة في المقدمتين حتى كونهما بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمطلوب

تلاقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى بالاندراج الحاصل من خصوص الصغرى وعموم الكبرى وذلك لان الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الاوسط فيتناول الاصغر وغيره والحكم في الصغرى بخصوص بالاصغر وهو المراد بخصوص الصغرى وعموم الكبرى فيكون الحكم في الكبرى على كل افراد موضوعها وهو الاوسط ومن جملتها الاصغر وهو موضوع الصغرى فيكون الحكم الثابت في الكبرى ثابتا للاصغر بواسطة الاوسط وهو الاندراج الموجب للتلاقي ايجابا كما في قولنا الصلوة عبادة وكل عبادة تحتاج الى النية او سلبا كقولنا الخمر مسكر ولا شيء من المسكر بحلال وانما خص البيان بالشكل الاول لرجوع الباقي اليه وقد تحذف الصغرى كما في قولنا الصوم يحتاج الى النية لان كل عبادة تحتاج اليها فان قولنا الصوم عبادة محذوف الصغرى او الكبرى كما اذا قلنا يدل كل عبادة لانه عبادة فان قولنا وكل عبادة تحتاج اليها تكون محذوفا حينئذ

والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا تفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعادة كاسهال المسهل والاسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد وان تنتهي الى الضروريات اراد ان يشير اليها وذكر الاشهر منها لا الجميع فان الحدسيات والقضايا التي قياساتها معها منها ولم يذكرهما وقال منها المشاهدات وهي ما لا تفتقر الى عقل لانه لا يفتقر المشاهد في حصول الحكم فيها الى عقل كالجوع والالم فانه يحصل للمجانين والبهائم

وانما الحكم فيها يحتاج الى العقل كليا كان او جزئيا عند من يقول الحاكم هو العقل مطلقا لان الحس لا حكم له ظاهرا كان او باطنا ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل لا بواسطة حكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها ضروريا كعلمك اي كتصديقك بوجودك او كليا كتصديقك بان النقيضين يصدق احدهما لا اجتماعان ولا يرتفعان ومنها المحسوسات وهي القضايا التي يستفيد الانسان التصديق بها من الحواس الظاهرة كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة ومنها التجربيات وهي قضايا يحصل التصديق بها بالعادة اي بتكرار المشاهدة مع وجدانيا لا اعتقاد قويا لا يشك فيه وهي مع ذلك لا تخلو عن قياس خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا باسهال المسهل واسكار المسكر ومنها المتواترات وهي قضايا يحصل الحكم فيها بالاخبار تواترا كحكمنا بوجود مكة وبغداد فان الاخبار المتواترة بكثرة الشاهدة تسكن النفس سكونا تاما يزول معه الشك بحيث يحيل العقل التواطي على الكذب

وصورة البرهان اقتراني او استثنائي الاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي نقيضه لما فرغ من بيان مادة البرهان شرع في بيان صورته وهي القول المؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر ويسميه المنطقيون قياسا وقد مر فائدة قيوده في بحث الدليل حاصله متى سلمت قيل انما قيد بذلك ليتناول القياس الذي يكون مقدماته صادقة وكاذبة كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد فان المقدمتين وان لم تكونا مسلمتين في انفسهما لكن لو سلمتا لزم النتيجة اعني كان

ثم كونه اولى لانه عنى مقيد وهو ينقسم الى اقترانى واستثنائى لانه اما
ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا والثانى هو
الاقترانى كالامثلة المتقدمة والاول هو الاستثنائى كقولنا لو كان
الوضوء عبادة لم يصح بدون النية لكنه عبادة فيلزم ان لا يصح بدونها
وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا لو كان الوضوء عبادة لوجب بالنية
لكنه لا يجب فلا يكون عبادة ونقيضه مذكور بالفعل وهذا اى انتاج
الاستثنائى انما يا سيئا اعنى المقدم او نقيض التالى وفى الاول
يكون اللازم مذكورا فيه بالفعل وفى الثانى نقيضه فالاول
بغير شرط او يسمى المبتدا فموضوعه الخبر محمولا وهى الحدود
والوسط الحد المكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات
الاصغر صغرى وذات الاكبر كبرى يريد بالاول القياس
الاقترانى ومعنى بغير شرط ولا تقسيم الا ان يكون مشتملا على شرط
فيكون متصلة ولا تقسيم فيكون منفصلة اى القياس الاقترانى لا يكون
فيه متصلة ولا منفصلة واعترض عليه بانه يشكل بالقياسات الاقترانية
الشرطية وهى المركبة من الحملية والشرطية واجيب بانها لما كانت
قليلة الاحتياج اليها لم يعتبرها المصنف ولعل الاولى ان يقول كلامه
مشتمل على تكرار لانه لو قال الاقترانى ما ليس فيه شرط ولا تقسيم
والشرطى بخلافه كان مغنيا عن قوله الاقترانى ما لا يذكر اللازم
الى اخره قوله ويسمى المبتدا بيان اصطلاح اهل المنطق فى حدود
القياس فان كل قياس لا بد له من قضيتين تشتمل كل منها على محكوم عليه
ومحكوم به وهم يسمون الاول موضوعا والثانى محمولا ويسمونهما فى
المقدمتين حدودا فالحد المكرر هو الوسط وموضوع النتيجة
يسمى الاصغر ومحمولها يسمى الاكبر والتى فيها الاصغر يسمى الصغرى والتى

فيها الاكبر يسمى الكبرى ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال
النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشى والمطلوب عكسه احتيج
الى معرفتهما فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى
وبالعكس هذا بيان الاحتياج الى تعريف النقيض والعكس
اى بيانهما مثال الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال نقيض
النتيجة المطلوب هى ومثال الثانى ما يقع فى الاشكال المغايرة
للشكل الاول فانها عند ردها اليه قد يقوم الدليل على اثبات شى
والمطلوب عكسه كما سيجى مفصلا فالنقيضان كل قضيتين اذا
صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس اى اذا كذبت احديهما
صدقت الاخرى قيل احترز بالقيد الاخير عن سائر المتقابلين
فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر لكن لا يلزم من كذب احدهما
صدق الاخر لجواز خلو عنهما وفيه نظر لان من المتقابلين
المتضايفين ولا يصح ان يقال اذا صدق الابوة كذب البنوة
وان صح ان يقال اذا كذب احدهما صدق الاخر لجواز الخلو عنهما
فالصواب انه عنى جانب واعترض ايضا بان على هذا التعريف
يلزم ان تكون القضية مع لازم نقيضها المساوى متناقضين
فانه اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس كقولنا هذا
انسان هذا ليس بناطق والاولى ان يقال النقيضان كل قضيتين
يستلزم صدق احديهما لذاته كذب الاخرى وبالعكس فيخرج
القضية مع لازم نقيضها المساوى لانه وان استلزم صدق احديهما
كذب الاخرى لكن لا لذاتها بل بواسطة لازمها المساوى
فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف فى المعنى الا النفى

والاثبات فيتحد الجزءان بالذات والاضافة والجزء والكل
والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والزمن
اختلاف الموضوع في الكم لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكلية
مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي خاص بنوع ولا تصدقا في الجزئية
لانه عرضي متعين فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية
المثبتة سالبة كلية   قد عرفت ان القضية شخصية ومحصورة
على ما عبره المصنف فان كانت شخصية فشرط كونها نقيضا
لشخصية اخرى عدم اختلاف في المعنى سوى النفي والاثبات
وانما قيد عدم الاختلاف في المعنى لئلا يرد الاختلاف اللفظي
نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانه غير معتبر فيتحد الجزءان
بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان
والمكان والمراد بالجزئين الموضوع والمحمول وبالذات المعنى
تقول زيد كاتب زيد ليس بكاتب زيد اب لعمرو والزنجي
اسود كله الزنجي ليس باسود كله الزنجي اسود بعضه الزنجي
ليس باسود بعضه الخمر مسكرة بالقوة الخمر ليست بمسكرة بالقوة
وكذا بالفعل زيد قائم زيد ليس بقائم الآن زيد جالس في الدار
زيد ليس بجالس في الدار الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه وانما اشترط في تناقض
الشخصيتين اتحادها في هذه الامور لانه لو اختلفا في شيء منها
لم يتحقق التناقض بينهما واما اذا لم تكن القضية شخصية بل تكون
محصورة فانه يلزم مع الشرائط المذكورة في الشخصية اختلاف
الموضوع في القضيتين بالكم اي بالكلية والجزئية لانه ان اتحد الموضوع

فيها بالكم جاز ان يكذبا في الكلية مثل ان يقال كل انسان كاتب
لا شيء من الانسان بكاتب وان تصدقا في الجزئية كقولنا بعض الانسان
كاتب بعض الانسان ليس بكاتب واستدل المصنف للاول بقوله
لان الحكم بعرضي خاص بنوع ومعناه ان الحكم بالكاتب على الانسان
حكم بعرضي خاص به غير شامل لجميع افراده وكلما كان كذلك
لا تصدق السلب عن كل افراده نظرا الى اختصاصه به ولا اثباته
لكلها لعدم شموله لجميع الافراد ومن هذا يعلم ان ترك قوله غير شامل
مخل واستدل للثاني بقوله لانه عرضي متعين اي الموضوع في الجزئية
غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه غير البعض المحكوم عليه
بالايجاب فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان اختلاف الموضوع
بالكم شرط في تناقض المحصورتين فنقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة
كقولنا كل انسان حيوان يناقضه بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض
الجزئية الموجبة سالبة كلية كقولنا بعض الحيوان انسان نقيضه لا شيء
من الحيوان بانسان واذا كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة
الكلية والسالبة الكلية نقيضا للموجبة الجزئية تكون الموجبة الكلية نقيضا
للسالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية لان التناقض
انما يتحقق من الجانبين   وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه
يصدق فعكس الموجبة الكلية جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة مثلها
وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة   لما فرغ من
بيان التناقض شرع في بيان العكس وبدأ بالعكس المستوي وعرفه
بان عكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق يريد نقل كل من
طرفي القضية الى موضع الآخر على وجه يصدق على تقدير الاصل يعني
لا في نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله كما اذا قيل كل انسان فرس عكسه

بالسلب م

غير م

في الاضافة
اب لعمرو
زيد ليس م

الآن م

ابيض م

بعض الغرس انسان ح هما كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق العكس
وفي كلامه نظر لفظا ومعنى اما الاول فلان النحو بل جمهور المصنفين
وفي القضية المحصورة تجاوز فان اراد احدهما لم يتم لانه يطلق على الاحد
ايضا وفيه الباس ايضا وارادة المجاز من غير قرينة في التعريف
وان ارادهما فهو متلبس ايضا لان فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومن
الناس من لا يجوزه فلا يعلم ايهما اراد والدفع بان مذهب عنده
لا يلزمه غير صحيح لان مذهبه اذا كان لا يشك عن ارادة المجاز من غير
قرينة وهو غير جائز عند اهل لا سيما في التعريفات واما الثاني
فلما قيل ان الكلام يستلزم ان يكون قولنا بعض الانسان حيوان عكسا
لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان فانه يصدق عليه كلما فرض صدقهما على
وجه يصدق وليس كذلك بالاتفاق فان عكس السالبة لا يكون موجبة
ولا عكس الموجبة سالبة والدفع بحمل ارادة من قوله على وجه يصدق
متى صدق الاصل صدق العكس لان بقاء الصدق بهذا المعنى شرط في العكس
لانه لازم للاصل وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم غير صحيح لانه يكون
قد اخذ الاصل والعكس في تعريف العكس وهو باطل قطعا على انه يجب
ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اتفقوا على ذلك وليس في كلامه
ما يدل عليه واذا عرفت ما ذكر فعكس الموجبة الكلية جزئية موجبة بالخلف
فانه اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج والا لصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ج فيجعل كبرى للاصل هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ج ينتج لا شيء من ج ج هذا خلف وهي لا تنعكس كنفسها لجواز ان يكون
المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق العكس كليا مثل كل انسان حيوان
فانه لا يصدق كل حيوان انسان وعكس الكلية السالبة مثلها بالخلف فانه
اذا صدق لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض

وهو بعض ب ج فيجعل صغرى للاصل هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ب
ينتج ليس بعض ب ب هذا خلف وعكس الجزئية الموجبة مثلها بالبيان
الذي ذكرناه في الموجبة الكلية ولا عكس للجزئية السالبة لصدق
قولنا ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان
حيوانا وفي كلامه نظر لان السالبة الجزئية انما لم تنعكس اذا كانت غير
الخاصتين واما الخاصتان فانهما تنعكسان عرفية خاصة على ما عرف
في موضعه واما الشرطيات فالمنفصلة منها لا تنعكس لان مقدمها
لا يتميز عن تاليها بالطبع واما المتصلة فعكسها على قياس عكس
الحمليات وبيانها كبيانها واذا انعكست الموجبة الكلية بنقيض
موضوعها صدقت ومن ثمه انعكست السالبة سالبة لما ذكر العكس
المستوي اشار الى عكس النقيض وهو جعل نقيض كل من الطرفين في القضية
طرفا اخر مع بقاء الكيف والصدق كما اذا جعلت نقيض الموضوع
محمولا ونقيض المحمول موضوعا فقلت في نقيض كل انسان حيوان
كل ما ليس بحيوان ليس بانسان لان محمول الاصل لازم لموضوعه وانتفاء
اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم وانما قيد الموجبة بالكلية لان الجزئية
لا تنعكس بعكس النقيض فان قولنا بعض الحيوان هو لا انسان لا ينعكس
الى قولنا بعض الانسان لا حيوان لان محمول الاصل ليس بلازم لموضوعه
فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ومن ثمه اي من اجل ان الموجبة الكلية
تنعكس بعكس النقيض الى الموجبة الكلية انعكست السالبة كلية كانت
او جزئية بعكس النقيض الى السالبة الجزئية لان بيانها موقوف على ذلك
فانا اذا قلنا بعض ج ليس ب وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب
ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهو
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ج ب وقد كان الاصل بعض ج ليس ب

هذا خلف واذا انعكست السالبة الجزئية الى السالبة الجزئية انعكست
السالبة الكلية اليها لان السالبة الاخص من السالبة الكلية ولازم العام
لازم للخاص ولا تنعكس السالبة الجزئية لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان الى السالبة الكلية م
بلا حيوان ولا يصدق في عكسه نقيضه لا شيء من اللاانسان بالاحيوان
ضرورة صدق قولنا بعض الحيوان لا انسان   وللمقدمتين
باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول لموضوع النتيجة
موضوع لمحمولها الثاني محمول لهما الثالث موضوع لهما الرابع عكس
الاول واذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة
والسالبة تقدر انه ستة عشر ضربا   اي لمقدمتي القياس كانت م
باعتبار وضع الوسط اربعة اشكال والشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب
وضع الحد الوسط عند الحدين اعني الاصغر والاكبر وذلك لان
الحد الوسط اذا كان محمولا لموضوع النتيجة موضوعا لمحمولها يسمى
الشكل الاول واذا كان الوسط محمولا لهما اي لموضوع النتيجة ومحمولها
يسمى الشكل الثاني واذا كان الوسط موضوعا لهما اي لموضوع النتيجة
ومحمولها يسمى الشكل الثالث واذا كان الوسط موضوعا لموضوع
النتيجة محمولا لمحمولها يسمى الشكل الرابع وهو معنى قوله والرابع
عكس الاول وهي قسمة عقلية لا تزيد ولا تنقص فان الوسط اما
ان يكون موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى او محمولا فيهما
او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى او بالعكس ثم ان لكل شكل
منها ضروب اشار اليها بقوله فاذا ركب كل شكل باعتبار الكلية
والجزئية والموجبة والسالبة كانت تقدر انه ستة عشر ضربا والقرينة
هو اقتران الصغرى بالكبرى وتسمى قرينة ايضا ووجه الحصر
فيها ذلك ان الصغرى يمكن ان تكون احدى المحصورات الاربع المذكورة

والكبرى

والكبرى كذلك وضرب الاربع في مثلها يحصل به ستة عشر لا محالة
الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره عليه وينتج المطالب
الاربع وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او في حكمه ليتوافق الوسط
وكلية الكبرى ليندرج فينتج يبقى اربع موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة
او سالبة الاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية الثاني كل وضوء
عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة
وكل عبادة بنية الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بلا
النية   اي الشكل الاول ابين الاشكال لانه بديهي الانتاج بخلاف
غيره ولذلك يتوقف غيره من الاشكال بالرجوع اليه كما سياتي وهو
اشرفها ايضا لذلك ولانه ينتج المطالب الاربع اي المحصورات
وشرطه في الانتاج بحسب الكيف ايجاب الصغرى او ما هو في حكمه
ليتوافق الوسط في الاصغر فيتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر اذ لو
لم يتوافقه فان الصغرى اذا كانت سالبة لم يتوافق الاوسط في الاصغر
بل يباينه فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم على الشيء لا يتعدى
الى ما يباينه وبحسب الكم كلية الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط
فيتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر المندرج تحته فانها لو كانت جزئية
جاز ان يكون البعض المحكوم عليه في الكبرى غير المحكوم به في الصغرى
فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر وعند اشتراط هذين الشرطين
سقط كل واحدة من السالبتين مع الاربع وكل واحدة من الموجبتين
مع الجزئيتين وهي اثنا عشر ضربا بقي الضروب المنتجة اربعة كما ذكر
وقدم الموجبة على الكلية والجزئية لكونها في الصغرى التي شرطها الايجاب
فكان تقدم الايجاب اهم وقدم الكلية على الموجبة والسالبة لكونها في الكبرى

التي شرطها الكلية في الصغرى الاول وهو ما كان من موجبتين
كليتين وينتج موجبة كلية كل وضوء عبادة وكل عبادة يصح بنية
والثاني من كليتين والكبرى سالبة كل وضوء عبادة ولا عبادة لا يصح
بدون النية ينتج سالبة كلية كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية بعض الوضوء عبادة وكل عبادة يصح
بنية ينتج بعض الوضوء يصح بنية الرابع من صغرى موجبة جزئية
وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض الوضوء عبادة ولا عبادة
لا يصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية
الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب
وكلية كبراه تنتفي اربعة ولا ينتج الا سالبة اما الاول فلوجوب
عكس احديهما وجعلها الكبرى موجبتان باطلتان وسالبتان لا تتلاقيان
واما كلية الكبرى فانها ان كانت التي تنعكس فواضح وان عكست
الصغرى فلا بد وان تكون سالبة فتتلاقيان ويجب عكس النتيجة
ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة الشكل الثاني شرط انتاجه
كيفا اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب وسقط بهذا الشرط
كل واحدة من الكلية الكبرى مع الموجبتين والكلية السالبة الكبرى
مع السالبتين وشرطه كما كلية كبراه وسقط بهذا كل واحدة من
الجزئيتين كبرى مع الاربع فذلك اثنى عشر ضربا بقي الضروب المنتجة
اربعة الكلية الموجبة مع السالبتين والكلية السالبة مع الموجبتين
اما اشتراط الشرط الاول فلان انتاج هذا الشكل انما يبين
بالرد الى الشكل الاول بعكس الكبرى عكسا مستقيما كما في الضرب
الاول والثالث او عكس النقيض كما في الضرب الرابع او بعكس الصغرى

وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني فان اتفقت المقدمتان
ايجابا وعكست الكبرى حتى ارتد الى الشكل الاول صادفت الكبرى في
الاول جزئية لان الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الصغرى
وجعلها كبرى لم ترتد الى الاول فكذلك ويلزم بطلان القياس واليه اشار
اي يلزم احد فرد المذكور
بقوله موجبتان باطلتان وان اتفقتا سلبا وعكست الكبرى او
الصغرى وجعلها كبرى يصير الصغرى في الشكل الاول سالبة فلا يتلاقى
الاصغر والاكبر في النتيجة لا بالايجاب ولا بالسلب واليه اشار بقوله
والسالبتان لا تتلاقيان واما اشتراط الشرط الثاني فلان الكبرى
ان كانت هي التي تنعكس فواضح لانها لو كانت جزئية لم يكن عكسها كليا
فلا يصلح ان تكون كبرى في الاول وان عكست الصغرى فلا بد وان
تكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية وتجعل كبرى فتتلاقى الصغرى
والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة لم تنعكس كليا وان كانت
سالبة جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلا بد وان
تكون الكبرى موجبة كلية واذا كانت النتيجة سالبة جزئية ويجب عكس
النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس الاول
كليتان الكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة ويبين بعكس الكبرى ثم كليتان الكبرى موجبة الغائب
ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم الصفة كالاول ويبين
بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة ثم جزئية موجبة وكلية
سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول فلا ذلك بعض
الغائب لا يصح بيعه ويبين بعكس الكبرى كالجزئية سالبة وكلية موجبة
بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم ويبين بعكس الكبرى
بنقيض مقدمة لها اما ذكر الشروط بقي الضروب المنتجة الضرب

وجعلها كبرى

وهو كلية الكبرى

لما علمت كليتين و الكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب مجهول
الصفة و كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه
بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الاول و لا يمكن بيانه بعكس الصغرى
و الا لصارت الكبرى جزئية و الصغرى سالبة في الاول الضرب الثاني
من كليتين و الكبرى موجبة ينتج ايضا سالبة كلية مثاله كل غائب ليس
بمعلوم الصفة و كل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح
بيعه بيانه بعكس الصغرى و جعلها الكبرى ثم عكس النتيجة و لا يمكن
بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة و الموجبة لا تنعكس الا جزئية
و لا يصلح كبرى في الاول الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى
و كلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة
و كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه
بيانه بعكس الكبرى لا بعكس الصغرى و الا لصارت الكبرى جزئية
و الصغرى سالبة في الاول الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى
و كلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب ليس بمعلوم
الصفة و كل ما يصح بيعه معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه
و لا يمكن بيانه بعكس الكبرى و الا لصارت الكبرى جزئية في الاول
و لا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس و على تقدير انعكاسها
تصير الكبرى جزئية و قد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى
و بين ايضا في جميع ضروبه بالخلف فناخذ نقيض النتيجة و هو
كل غائب يصح بيعه و نجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة
و لا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صدق و يبين
ايضا الانتاج في هذا الضرب و في اضرب الشكل الثاني بالخلف و طريق
الخلف في هذا الشكل هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى و كبرى

الى جزئية لتصير كبرى [illegible] الشكل الاول [illegible] الصغرى
محمول في الضرب الاول مثلا كل غائب مجهول الصفة و ما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه فنجعل نقيض النتيجة و هو بعض
ما هو غائب يصح بيعه صغرى و نجعل كبرى القياس كبرى فيحصل بعض
ما هو غائب يصح بيعه و ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض ما هو
غائب ليس بمجهول الصفة و قد كانت الصغرى كل غائب مجهول الصفة
هذا خلف فلا بد في قياس الخلف المستلزم لهذا خلل لا خلل في صورته
لانها على الشكل الاول الحق البين و لا خلل ايضا في كبرى القياس الصادقة
فيلزم الخلل في نقيض المطلوب فيلزم صدق المطلوب الشكل
الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه و كلية احدهما بقي ستة
و لا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احدهما و جعلها
الصغرى فان قدرت الصغرى سالبة و عكستها لم يبق قياسا و ان كان
العكس في الكبرى و هي سالبة لم يبق قياسا مطلقا و ان كانت موجبة
فلا بد من عكس النتيجة و لا تنعكس و اما كلية احدهما فيكون هي الكبرى
اجراء بنفسها او بعكسها و اما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس
موجبة ابدا او في حكمها الاول كلتاهما كلية موجبة كل بر مقتات
و كل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي و يبين بعكس الصغرى جزئية
مثله موجبة و كلية موجبة بعض البر مقتات و كل بر ربوي فينتج و يبين
بر ع كالاول الثالث كلية موجبة و جزئية موجبة كل بر مقتات و بعض البر
ربوي فينتج مثله فيبين بعكس الكبرى و جعلها الصغرى و عكس النتيجة
الرابع كلية موجبة سالبة كل بر مقتات و كل بر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المقتات لا يباع و يبين بعكس الصغرى الخامس جزئية موجبة
و كلية سالبة بعض البر مقتات و كل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج مثله

وبين بطلانه بعكس الكبرى الناتج من كلية موجبة وجزئية سالبة كل انسان
متقات وبعض الحيوان ليس بانسان فينتج وبين بعكس الكبرى يا الحكم الموجبة
وجعلها الصغرى وعكس النتيجة وبين ضم وهي حقيقته بالخلف فلانا
فما خذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انك تجعله الكبرى

شرط

انتاج الشكل الثالث كما وكيفا ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها
وهي السالبة المركبة وكلية احدى المقدمتين بنفي الضروب المنتجة
بمقتضى الشرطين ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية مع الكليتين وهذا الشكل لا ينتج الا جزئية اما الشرط
الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول
اما بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة او بعكس الصغرى وجعلها
صغرى فان كان الثاني والصغرى سالبة لم يلاقيا في الشكل الاول ضرورة
امتناع سلب الصغرى فيه وان كان الاول والكبرى سالبة لم يلاقيا مطلقا
لا في الشكل الاول ولا في الرابع بخلاف الاول فانه يمكن ان يلاقيا في
الشكل الرابع ولهذا لم نقيد قولنا لم يلاقيا ثم بمطلقا وان كانت الكبرى
موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية فاذا جعلتها صغرى والصغرى السالبة
كبرى ينتج سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس واما
الشرط الثاني فليكون احدى المقدمتين هي الكلية اخص اي بعد
الرد وتلك المقدمة التي هي الكلية بعد الرد اما الكبرى بنفسها وذلك
اذا عكست الصغرى واما الصغرى وذلك اذا عكست الكبرى وجعلتها
صغرى واما بيان انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى في الاول عند الرد
تكون عكس موجبة ابدا او في حكمها لانك ان عكست الصغرى فهو ظاهر
لان شرطها الايجاب وان عكست الكبرى فلا بد وان تكون موجبة
لتجعلها صغرى في الاول وعكس الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون الا جزئية

مثال الشكل الثالث

الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل بر متقات
وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي بعكس الصغرى ليرتد الى الاول
الثاني من موجبتين والكبرى كلية ينتج ايضا موجبة جزئية بعض البر متقات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بذلك البيان الضرب الثالث من
موجبتين الصغرى كلية ينتج مثاله كل بر متقات وبعض البر ربوي
فبعض المقتات ربوي بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة
الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل بر متقات
وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا
بعكس الصغرى الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج ايضا
سالبة جزئية بعض البر متقات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض
المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا بعكس الصغرى السادس من موجبة
كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج مثاله كل بر متقات وبعض البر
لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا ولا يمكن
بيانه بعكس الصغرى لان الاول لا يتركب من جزئيتين ولا بعكس الكبرى
لانها لا تنعكس ولو قدر انعكاسها كان سلبا لا يصلح في الاول صغرى الا
ان تكون الكبرى السالبة في حكم الموجبة اعني ان تكون مستلزمة للموجبة
وهي التي تسمى مركبة فانه ح يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس
النتيجة وعلى هذا اذا جعلنا الكبرى وهي قولنا بعض البر لا يباع بجنسه
متفاضلا سالبة المحمول بعض البر هو لا يباع بجنسه متفاضلا تنعكس الى
قولنا بعض ما هو لا يباع بجنسه متفاضلا بر فنجعله صغرى للكبرى
بعض ما هو لا يباع بجنسه متفاضلا بر وكل بر متقات ينتج بعض ما لا يباع
بجنسه متقات وتنعكس الى بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا
ويبين هذا الضرب مع بقية الضروب بالخلف وطريقه في هذا الشكل

ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج
من الاول ما ينافي الكبرى مثاله في الضرب الخامس وهو بعض البر مقتات
وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا لانه لو
بعض البر مقتات وكل مقتات يباع بجنسه متفاضلا فبعض البر يباع بجنسه
متفاضلا وقد كانت الكبرى كل بر لا يباع بجنسه متفاضلا هذا خلف ولا خلل
في صورة القياس لكونه على الشكل الاول ولا في صغراه الصادقة فكان
الخلل في نقيض المطلوب ويلزم صدق المطلوب الشكل الرابع
وليس بقدمها ذاتيا للاول لان هذا ينتج عكسها والجزئية السالبة
ساقطة لانها لا تنعكس وان نقيتا وقلبنا فان كانت الثانية لم يتلاقيا
وان كانت الاولى لم يصلح الكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية
فالكبرى على الثلث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان
كانت جزئية وبين وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست
لم يصلح للكبرى وان كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه وان كانت موجبة
جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية فعكس الاول لم يصلح
للكبرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية وان كانت جزئية
موجبة بالعكس وينتج منه نتيجة الاول قد توهم بعض الناس ان
الشكل الرابع هو الاول لا فرق بينهما سوى التقديم والتاخير فان
ما قدم في الاول اخر في الرابع وبالعكس وقد ازال المصنف هذا
التوهم بقوله لان هذا ينتج عكسه اي على الشكل الرابع ينتج عكس
نتيجة الشكل الاول والسالبة الجزئية ساقطة في هذا الشكل لان
سالبتها اما بعكس كل واحدة من المقدمتين او وضع العكس فعلم الاصل ليرتد
الى الشكل الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثالث او بعكس
الصغرى ليرتد الى الثاني واما بالقلب بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى
فقط

نتيجته بدل

صغرى ليرتد الى الاول ثم بعكس النتيجة فان كانت احدى المقدمتين
سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا
لان السالبة الجزئية قبل القلب ان كانت كبرى لم يتلاقى المقدمتان بعده ضرورة
صيرورة الصغرى سالبة جزئية في الاول وان كانت صغرى قبله لم يصلح الكبرى
بعده في الجزئيتها فسقط بمقتضى هذا الشرط سبعة اضرب فان كانت
الصغرى موجبة كلية ينتج مع الكبريات اي في الاول الثلث وان كانت سالبة كلية
لا ينتج الا مع الكبرى الموجبة الكلية لان الكبرى اذا كانت جزئية وبقيت
ان لم تعكس وجب جعلها صغرى ثم عكس النتيجة والنتيجة سالبة جزئية
اذ كان القياس من موجبة جزئية وسالبة كلية والسالبة الجزئية لا تنعكس
وان عكست الكبرى الجزئية وبقيت كبرى فان لم يعكس الصغرى ارتد
القياس الى الشكل الثالث فلم يصلح اي جعلته السالبة للصغرى وان عكست
الصغرى ايضا ارتد الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى للصغرى في الاول
ولا الكبرى لان تكون كبرى فيه ضرورة صيرورة الصغرى سالبة والكبرى
جزئية في الاول هذا على تقدير كون الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة
جزئية واما اذا كانت الكبرى سالبة كلية فلم يتلاقى المقدمتان ولا عكسها
اصلا فسقطت الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الثلث الغير
الموجبة الكلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية فلا ينتج الا مع الكبرى
السالبة الكلية لان الكبرى ان كانت موجبة كلية فعلت الاول اي القلب
بان جعلت الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم يصلح الجزئية للكبرى في الاول
وان فعلت الثاني اي العكس صارت الكبرى جزئية في الاول اذ عكست
المقدمتين لان الصغرى جزئية والكبرى موجبة كلية وهي لا تنعكس الا جزئية
وان عكست الكبرى فقط صار القياس من جزئيتين في الثالث لانه بعكس
الكبرى وحدها ترتد الى الثالث وان عكست الصغرى وحدها

فقد ارتد الى الثاني فنصه القياس عن موجبتين في الثاني وكان
المصنف لم يعين الرد الى الثاني والثالث حيث اقتصر على قوله
صارت الكبرى جزئية هذا اذا كانت الكبرى موجبة كلية فاما اذا كانت
موجبة جزئية فلا يعد منه اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال الثلثة
فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلث فيبقى الضروب
المنتجة خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الثلث غير السالبة
الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية الاول كل عبادة مفتقرة
الى النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر وضوء ويبين بالقلب
فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله جزئية الثالث كل عبادة لا تستغني
وكل وضوء عبادة فلا كل مستغن ليس بوضوء ويبين بالقلب وعكس
النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني
ليس بوضوء ويبين بعكسها الخامس بعض المباح متعين وكل وضوء متعين
وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله الضرب الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء
عبادة ينتج بعض المفتقر الى النية وضوء لجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
ليرتد الى الشكل الاول فينتج موجبة كلية ثم يعكس النتيجة الى الموجبة الجزئية
التي هي المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين لئلا يصير القياس في
الشكل الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى لئلا يصير عن موجبتين في
الثاني ولكن يمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب
ولا ينتج هذا الضرب كلية لان بيانه اما بالقلب ليرتد الى الاول ثم عكس
النتيجة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث
وهو لا ينتج الا جزئية وهذا الضرب اخص الضروب المنتجة للموجبة فلا ينتج

(العكس بيان

اي بيانه بقلب المقدمتين بان جعل الاولى اخرى

شيء منها كلية الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج ايضا موجبة
جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وبعض الوضوء عبادة فبعض
المفتقر الى النية وضوء وبيانه بالقلب كما في الاول ولا يمكن بيانه بعكس
المقدمتين لئلا يصير في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الكبرى لئلا يصير رده
الى الثاني عن موجبتين جزئيتين لكن يمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث
وينتج المطلوب الضرب الثالث من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة
كلية مثاله كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغن
عن النية ليس بوضوء بيانه بالقلب وعكس النتيجة وانما كانت النتيجة كلية
لان السالبة الكلية تنعكس كنفسها ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين لئلا يصير رده
الاول عن جزئيتين ولا بعكس الكبرى لان شرط الثالث ايجاب الصغرى
ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني الضرب الرابع من
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثاله كل مباح مستغن عن النية
وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين
ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى في الاول
سالبة ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث ولا ينتج هذا الضرب كلية لان بيانه بالعكس وعند العكس
يصير احدى المقدمتين جزئية والقياس على هيئة الثالث وهما القرينتين
لا ينتج الا جزئية وهو اخص من الخامس فلا ينتج الخامس ايضا الا جزئية
الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى مثاله بعض المباح
مستغن عن النية وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني عن النية ليس بوضوء
وبيانه بعكس المقدمتين او بعكس احدهما ولا يمكن بيانه بالقلب لئلا يصير
الصغرى في الاول سالبة والكبرى جزئية والاستثنائي هو بان
ضرب بالشرط ويسمى المتصل الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة

عن م

اي لصيرورة القياس في الثاني م

الثانية استثنائية وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه
عين التالي او نقيض التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع
ملزومه والا لم يكن لازما مثلا ان كان هذا انسانا فهو حيوان والشق
الاول بان والثاني بلو ويسمى بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب
بابطال نقيضه قوله لما فرغ من بيان القياس الاقتراني شرع في بيان
الاستثنائي وقد تقدم تعريفه وهو قسمان متصل ومنفصل لان احدى
مقدمتيه شرطية فان كانت فيها حرف الشرط والجزاء فهي متصل
وان كان فيها حرف الانفصال سمي منفصلا ويجي ويسمى الجزء الاول
مقدما والجزء الثاني المقترن به حرف الجزاء يسمى تاليا لانه يتلوه
والمقدمة الثانية منه تسمى استثنائية لاشتمالها على حرف الاستثناء وشرط
انتاجه استثناء عين المقدم او نقيض التالي لان استثناء نقيض المقدم
وعين التالي لا لان التالي قد يكون اعم من المقدم فلا يلزم من تحققه تحقق
المقدم ولا انتفاؤه ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي او انتفاؤه لجواز
صدق العام دون الخاص واما اذا استثني عين المقدم ينتج عين التالي
لان تحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم واذا استثني نقيض التالي ينتج
نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهذا حكم كل لازم
مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ومن نقيض اللازم
نقيض الملزوم ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدمه ولا من
انتفاء الملزوم تحقق اللازم ولا عدمه مثاله ان كان هذا انسانا
فهو حيوان يلزم من تحقق الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء الحيوان
انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان ولا تحققه
ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان ولا انتفاؤه والشق الاول بان
اي القياس المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم اكثر استعماله بان لانها

حققت التعليق للوجود بالوجود والذي يستثنى فيه نقيض التالي
بلو لانه للامتناع عنه وهذا الذي يستعمل بلو يسمى قياس الخلف وهو
لغة ما فسره المصنف قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة
مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال ومن استثناء نقيض
التالي مثلا اذا كان المطلوب الزكوة غير واجبة على المديون
نقول لو كانت الزكوة واجبة على المديون لكانت واجبة على الفقير
لكنها ما وجبت على الفقير ينتج الزكوة غير واجبة على المديون فثبت
المطلوب بابطال نقيضه وهو قولنا الزكوة واجبة على المديون
وهذا الذي فسره المصنف قياس الخلف مخالف للجمهور المنطقيين
ولا نزاع في الاصطلاح قوله وضرب بغير الشرط الى اخره
هذا هو القسم الثاني من القياس الاستثنائي وهو الذي تكون
الشرطية فيه منفصلة ولما لم يوجد فيه شرط قال وضرب بغير شرط وسمي
هذا القسم المنفصل ويلزم منه تعدد اللازم اي النتيجة مع التنافي بينهما
لان نتائجها لا يجتمع بعضها مع بعض لان الجزئين قد يتنافيان اثباتا
ونفيا ويلزم هناك اربع نتائج يلزم من اثبات كل جزء نقيض الآخر لامتناع
ثبوتهما ومن نقيض كل جزء عين الآخر لامتناع انتفائهما مثاله العدد
اما زوج واما فرد فانه يلزم من استثناء عين الزوج نقيض الفرد
ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الزوج عين الفرد
ومن نقيض الفرد عين الزوج وان تنافيا اثباتا فقط يلزم الاولان
يلزم من عين كل جزء نقيض الآخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم من انتفاء
احدهما عين الآخر لجواز انتفائهما اذ لا منافاة بين الجزئين في النفي مثاله
الجسم اما حيوان او جماد فانه يلزم من الحيوان نقيض الجماد ومن الجماد
نقيض الحيوان ولا يلزم من نقيض احدهما عين الآخر لجواز انتفائهما وان

تنافيا نفيا فقط لزم الآخر اي لزم من نقيض كل منهما عين الآخر لامتناع
انتفائهما ولا يلزم من عين احدهما نقيض الآخر لجواز ثبوتهما معا مثاله
الخنثى اما لا رجل ولا امرأة فانه يلزم من انتفاء لا رجل ثبوت لا امرأة
ومن انتفاء لا امرأة ثبوت لا رجل ولا يلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر
لجواز ان لا يكون رجلا ولا امرأة ثم ان كلا من اجزاء القياس الاستثنائي
والاقتراني يرد الى الآخر يرد الاستثنائي الى الاقتراني اذا كان
المقدم والتالي في الشرطية المستعملة فيه متشاركين في الموضوع
بجعل المقدمة الاستثنائية صغرى والحملية اللازمة للشرطية كبرى
فيقال في المستثنى عين المقدم نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان
ويقال في المستثنى فيه نقيض التالي نحو ان كان هذا فرسا فهو ليس بجماد
لكنه جماد فهو ليس بفرس هذا جماد وكل جماد ليس بفرس فهذا ليس
بفرس هذا في المتصل ويقال في المنفصل هذا العدد اما زوج او فرد
لكنه زوج فهو ليس بفرد هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا
العدد ليس بفرد ولما كان الوسط في المثالين اللذين اوردهما المصنف
ملحوظا اما في المتصل فلمحمول التالي واما في المنفصل فلنقيضه قال
ورد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملحوظ وسطا في المثالين
كذا افاد شيخي العلامة برد الله مضجعه وهو عناية منه حسنة
وكلام المصنف بدونها غير واف متلبس ورد الاقتراني الى الاستثنائي
المنفصل بان يذكر منافي الوسط معه فيقال في مثل قولنا الوضوء عبادة
وكل عبادة لا يصح بدون النية الوضوء اما عبادة او يصح بدون
النية لكنه عبادة فلا يصح بدون النية قوله والخطأ في البرهان
الى آخره لما فرغ من بيان البرهان باقسامه ذكر الخطأ الواقع فيه

يفيد مثال المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم قولنا ان كان الى آخره

بدل فلمحمول

شبيهة الخطأ فرع من بيان البرهان باقسامه ويتحقق حينئذ الواقع منه
في البرهان اما ان يكون لاجل مادته او لاجل صورته والاول
قد يكون لفظيا وقد يكون معنويا وسبب الاول هو الاشتباه
في الدلالة اما للاشتراك الجوهري كما في احد لفظي مثل هذا
عين اي الباصرة وكل عين موزون او الينبوع نحو هذا القول
مختار وكل مختار اسم فاعل اما بحمل ما يحمل مجموعا منفردا مثل
الخمسة زوج وفرد فان حمل المجموع صحيح وحمل كل منفردا خطأ
ومنشاؤه دالة المجموع فانه اذا قيل زيد عالم وكصواب لما جاز
مجموعا جاز منفردا وقد يكون منشاؤه غيره كما اذا قلنا
للرمان انه حلو حامض جاز مجموعا لا منفردا خطأ واما عكس ذلك
اي حمل ما يحمل منفردا مجموعا كما اذا كان زيد ماهرا في الخياطة
غير ماهر في الطب فانه يجوز حمل كل منهما عليه منفردا فيحمل عليه
مجموعا وهو خطأ واما لاستعمال الالفاظ المتباينة استعمال
المترادفة كالسيف والصارم فان السيف اسم الذات قاطعا
كان او غيره والصارم اسم له باعتبار القطع فتوهم انهما مترادفان
لاطلاقهما على شيء واحد فيوضع احدهما مكان الآخر فيقال السيف معلق
هذا صارم وكل صارم قاطع فهذا قاطع وهو ليس بقاطع في ذلك
الحال وسبب الثاني التباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم على
الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق
فانه قد حكم على الحيوان الذي هو الجنس بالناطق الذي حكم به على
الانسان الذي هو نوعه وهذا يسمى في باب المغالطة بسوء اعتبار
الحمل وهو ان يؤخذ الشيء ما ليس منه او يترك معه ما هو منه
ومن هذا النوع الغلط في جميع ما ذكر في شرائط التناقض من اخذ

اسم الذي يكون في اللفظ

قوله

ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ المطلق مكان المقيد واخذ
الكل مكان الجزء وكجعل عطف على قوله كالحكم الخ ومثال ذلك جعل
غير القطعي كالاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة
والظنيات والوهميات كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي نحو
السقمونيا مبردة وكل مبرد بارد فان تبريده ليس بالذات
بل بالعرض لانه يسهل الصفراء وانتقاصه عن البدن يوجب برده
وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتي والعرضي بالمعنى
المتقدم واما بالمعنى المتقدم كاخذ الماشي جنسا للانسان مكان
الحيوان وكجعل النتيجة مقدمة في القياس ويسمى المصادرة على
المطلوب نحو كل حركة نقلة وكل نقلة في مكان فكل حركة في مكان
فان الكبرى عين النتيجة ومنه اي ومن جعل النتيجة مقدمة
المتضايفة مثل هذا اب وكل اب ابن فهذا ابن فان
الصغرى عين النتيجة وكذا كل قياس دوري وهو ما يتوقف
ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة او بمراتب
قال شيخي العلامة رحمه الله هو ان يثبت احدى مقدمتيه بقياس
يتالف من نتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى كما يقال كل
وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية فكل وضوء يصح
بالنية ثم يستدل على قولنا كل ما هو رفع الحدث يصح بالنية بقولنا
كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح بالنية فكل ما هو رفع
الحدث يصح بالنية والثاني وهو ما يكون الخطاء فيه بسبب الصورة
ان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال او لا يكون على ضرب من الضروب
المنتجة لا بالقوة ولا بالفعل اعلم ان جميع ما ذكره المصنف من القواعد
المنطقية ليس من المبادئ الكلامية لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية

قوله

وتشبيه الى الكلام كنسبته الى غيره فذلك هو مما قبل لما ذكر في
اول الكتاب من قوله وننحصر في المبادئ الى اخره سواء كان
فيمن ينحصر راجعا الى المختص او الى الاصول قال ومبادئ اللغة
الى اخره مبادئ اللغة اضافة الاعم الى الاخص فيكون بمعنى من
ابتدأ بمبادئ اللغة بعد الفراغ من مبادئ الكلام وقدم كلاما
خطابيا سماه الشارح مقدمة وتقرير معناه على الوجه المشهور
ان الانسان مدني بالطبع لا يستقل بامر بعض معاشه فضلا عن الجميع
لانا لو فرضنا تحصيل ادنى ما يجب عليه تحصيله لم يقدر عليه الا باعانة
غيره وهي مسبوقة بالعلم بمقصوده لتوجه المعين الى الاعانة والعلم
به موقوف على الاعلام والاعلام لا يكون الا بشيء يكون موجبة على ضميره
كالاشارة او مثال او الكلام لتعذر الاطلاع على الغيب على العباد وايضا
اكثرها والالفاظ افيدها لعمومها في الموجود والمعدوم والشاهد
والغائب والمعقول والمحسوس واسهل تأتيا لانها كيفيات تعرض
للاصوات الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري الممتد من
قبل الطبيعة دون تكلف متعب فيفيد المقصود عند الحاجة ولا يوجد
عند عدمها فانعم الله تعالى علينا بها من فضله ورحمته ليتوصل بها الى
مقاصده الا الاستعانة بالغير ليتأتى البقاء المقدر في علمه تعالى وتقدس
وفي كلامه نظر من وجهين احدهما ان الاصولي انما يستمد من اللغة من
حيث دلالة الفاظ النصوص على مدلولاتها لغة ليستنبط منها الحكم الشرعي
واما ان سبب وضع الالفاظ لاي شيء كان فليس له اليه حاجة ليكون
من المبادئ ولا هو مما يتوقف عليه علم الالفاظ من حيث دلالتها على
المعاني لغة ليكون مقدمة والثاني انه جعل ذلك لطفا فيفضي الى ان
يكون اللطف واجبا لان البقاء المقدر لهذا النوع واجب سمعا وعقلا

المسبوقة بالعدم

ولا يمكن ذلك الا بما قررنا آنفا الا بان المسبوق بالعدم احداث
الموضوعات اللغوية التي هي الالفاظ المذكورة وما سوى فعل العبد
الواجب فهو واجب لكن اللطف ليس بواجب عند اهل السنة والجماعة
وقوله فلنتكلم جزاء حذفها ان كان جواب شرط هو اذا عرف ان من
لطف الله احداث الموضوعات اللغوية فليس بصحيح لان كونه كذلك
لا يستلزم ترتب الامور المذكورة عليه لعدم تعلقه بهذا العلم وان
كان تقديره لما كانت هذه مباحث اللغة ففي ترتب الفاء تحمل وكل
الحد كل لفظ وضع لمعنى ٥ اللفظ ما يتلفظ به الانسان او في حكمه
مهملا كان او مستعملا والوضع تخصيص شيء بشيء اذا احس الاول
فهم الثاني فقوله لفظ كالجنس وقوله وضع لمعنى لاخراج المهمل وصنيع
المصنف في هذا التعريف ضعيف في الكافية المنسوخات هو ما اشتهر
فانه جمع المعرف للدلالة على الافراد وافرد في الحد لتعلم ان الحد
للموضوع اللغوي لان التعريف لا يكون للمفردات واقحم كلمة كل وان
لم تلق بالتعريف اشارة الى ان المعرف حقيقة ذات افراد فان
المتكلم اذا اراد ان يشير الى ذلك جاز له ادخال كل في تعريفه بخلاف
ما اذا كان المراد بالتعريف بيان نفس الحقيقة فانه لا يجوز دخوله فيه
كذا افاد شيخي العلامة رحمه الله وتعالى انا نقول هذا التعريف ليس
بصحيح لان قوله الموضوعات اللغوية معناه الالفاظ التي وضعت لمعنى وضعا
لغويا والمراد بالوضع في المعرف ايضا الوضع اللغوي فيكون معناه الالفاظ
التي وضعت لمعنى وضعا لغويا هو كل لفظ وضع لمعنى وضعا لغويا وهو
تعريف الشيء بنفسه او بما يساويه في المعرفة والجهالة قال الثاني اقسامها
الى آخره تقديره البحث الثاني في اقسامها وهو مفرد ومركب
والحصر يعرف من تعريفها وعرف المفرد بقوله اللفظ بكلمة وكلاهما

فلنتكلم

فاسد لان اللفظ اما ان يكون بمعنى التلفظ اي المصدر او بمعنى الملفوظ
فان كان الاول فالحمل فاسد وان كان الثاني فالحمل صحيح وقوله بكلمة
لا معنى له وهو تعريف بعض النحويين للمفرد بهذا الوجه المفرد هو
اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون كلمة واحدة والحق ان الكلمة الواحدة
مما لا يشتمل على لفظين موضوعين والتعريف الثاني للمنطقيين هكذا
المفرد ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فرد اي المفرد لفظ وضع لمعنى ولا جزء
لذلك اللفظ يدل في المعنى الموضوع على شيء وهو يتناول ما لا جزء له اصلا
مثل ق اذا سميت به رجلا وما له جزء لكن لا دلالة له اصلا كزيد وما له
جزء دال لكن لا على جزء معناه كعبد الله علما والمركب بخلاف المفرد
في التعريفين فعلى الاول ملفوظ موضوع لمعنى وهو اكثر من كلمة وعلى
الثاني لفظ موضوع لمعنى لجزئه يدل في ذلك المعنى على شيء فنحو بعلبك مركب
على الاول لانه كلمتان قبل التركيب ووجد المراد بالكلمة وليس بمركب
على الثاني لان جزئه لا يدل على شيء من معناه ونحو يضرب بالعكس اي مركب
بالتفسير الثاني لان جزئه وهو حرف المضارعة يدل في معناه على شيء
ولا يكون مركبا على التفسير الاول لانه كلمة واحدة ويلزم عليه ان يلزم
القائلين بالتفسير الثاني ان يكون نحو ضارب ومكرم بمعنى اسماء
الفاعلين والمفعول مركبا لتركيبها من المصادر وصيغة خاصة يدل
كل منهما على معنى واجيب بان لهم ان يدفعوا بان المراد بالتركيب
ترتيب اجزاء مسموعة اما الفاظ او حروف والمصادر مع الصيغة
ليس كذلك واقول في توجيه السؤال والجواب نظر لجواز ان يكون
مراده بكونه مركبا تركيبه من اجزاء مسموعة هي الفاظ وهي الالف
في ضارب مع بقية الحروف والميم في مكرم وح صار الجواب عين
السؤال وح يكون الجواب بالمنع لا نم ان الالف في ضارب وحده يدل

اى لذلك اللفظ اصلا

اى المعنى الموضوع له

اى المفرد بهذا الاصطلاح

على شي بل المجموع موضوع بازاء معناه وقوله تماما احتراز عن مثل ذلك
قال وينقسم المفرد الى اخره اي ينقسم المفرد الى ثلثة اقسام اسم
وفعل وحرف لانه اما ان يدل على معنى في نفسه او لا الثاني الحرف
والاول اما ان يقترن باحد الازمنة الثلثة الماضي والحال والمستقبل
او لا الثاني الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها قوله
والدلالة تنقسم الدلالة وهي وضعية وغيرها وهو ما ليس للوضع فيها
مدخل لا مدخل لها في العلوم والوضعية لفظية وغيرها لان المعنى
المفهوم من اللفظ اما خارج عن مسماه او لا والاول يسمى لفظية وتسمى
دلالة الالتزام والثاني لفظية فان كانت على تمام المعنى تسمى مطابقة
وان كانت على جزئه تسمى تضمنا ولم يشترط الاصوليون في دلالة الالتزام
اللزوم الذهني بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللزوم ذهنيا
او خارجيا واما المنطقيون فيشترطون اللزوم الذهني اي كون
المعنى الخارجي بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره والا لم يحصل الفهم لانه
انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى او يلزم من تصور المسمى تصوره
وهما منتفيان ثمة ولا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه
كما في العدم والملكة مثل دلالة العمى على البصر قال المركب جملة الى اخره
قسم المركب الى جملة وغيرها فالجملة ما وضع اي لفظ وضع لافادة نسبة
اي لاسناد احد الجزئين الى الاخر بحيث يصح السكوت عليه كزيد
قائم فخرج عنه المركب الاضافي نحو غلام زيد لانتفاء صحة السكوت عليه
والجملة لا تتاتى الا من اسمين او فعل واسم لان الاسناد يقتضي مسندا ومسندا
اليه والحرف بمعزل عنهما فلا بد من الاسم لكونه صالحا للمسند اليه ثم ان كان
معه اسم فهو القسم الاول وان كان معه فعل فهو القسم الثاني قوله ولا يرد
جواب عن نقض حد الجملة منتقضة لصدقه على الحيوان الناطق وعلى كاتب

في زيد

في زيد كاتب وليس بجملة وتقريره لانه صدق عليها فان المراد
النسبة الاسنادية على الوجه الذي فسرته وهاهنا بحث لانه لقائل
ان يقول الاسناد نسبة خاصة فيكون ذكر العام وارادة الخاص
وذلك ليس بجائز لعدم دلالة العام على الخاص لاسيما في التعريفات
قوله وغير الجملة خلافه اي ما لم يوضع لافادة نسبة وتسمى مفردا ايضا
قال ايضا لان المفرد يطلق على مقابل الجملة وعلى مقابل المجموع والمثنى وعلى
مقابل المركب قال والمفرد باعتبار وحدته الى اخره هذا تقسيم
اخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددها
وذلك اربعة لما ذكره وهو واضح فالاول وهو ان يتحد اللفظ
والمعنى ان اشترك في مفهومه كثيرون اي يصدق مفهومه على
الافراد المتوجهة كالانسان فهو الكلي وهو ينقسم الى مشكك ومتواطئ
لان افرادها اما ان تكون متفاوتة بالاولوية وعدمها او الشدة
والضعف او التقدم والتاخر كالوجود بالنسبة الى الخالق والمخلوق
فانه يتفاوت فيهما بالاعتبارات او لا فالاول يسمى مشككا لان
الناظر في مفهومه يشك انه من قبيل المتواطئ او المشترك لاستواء
الافراد في حصول معناه لها والثاني يسمى متواطئا للتوافق فيه
مثل الانسان بالنسبة الى افراده وان لم يشترك في مفهومه كثيرون
فهو الجزئي مثل زيد وهذا الانسان ويقال للنوع الاضافي مثل الانسان
جزئي بناء على ان الجزئي يطلق على المندرج تحت الكلي ويسمى جزئيا اضافيا
كالنوع الاضافي لهذا المعنى لكون جزئيا في اعتباره تهافت لان
المراد بقوله جزئي الجزئي الحقيقي والمراد بالنوع النوع الاضافي وبقوله
جزئي الجزئي الاضافي وكل ذلك قيود تركها ايجازا تعويلا على الظاهر
اذ يكون المشتغل في هذا الكتاب ممن لا يخفى عليه امثاله الا انا نقول لا يخفى

لانه مندرج تحت كلي وهو الجنس

ايضا هذا الاصطلاح الذي لا يحتاج اليه الاصولي اصطلاحا ما يطلق
عليه الاستقراء في هذا الكتاب ومعنى لم الكلي اشار الى ان
لم يخرج من حقيقة الشي مثل الحيوان بالنسبة الى الانسان واما
عرضي ان خرج كالضاحك بالنسبة اليه وقد علم في المنطق
بحث الذاتي والعرضي فكان ذكرهما هنا تكرارا في
تصنيف يخل بالاختصار قوله الثاني من الاربعة اي القسم الثاني
من الاقسام الاربعة هو ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا ويسمى
تلك الالفاظ متقابلة متباينة لكون كل واحد منها مباينا للاخر
في معناه كالانسان والفرس والبقر وقوله الثالث اي القسم
الثالث من الاربعة وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان
كان اللفظ حقيقة للمتعدد بان يكون موضوعا لكل منها وضعا
اوليا فمشترك كالعين فانه موضوع للباصرة وخيار الشي
والطليعة وعين الماء وضعا اوليا وان لم يكن كذلك بل يكون
موضوعا لاحدها ثم نقل الى معنى لمناسبة فبالنسبة الى الموضوع له
حقيقة وبالنسبة الى المنقول اليه مجاز كالاسد وقوله الرابع
يعني القسم الرابع منها وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى مترادف
كالليث والاسد والغضنفر ان كل واحد من هذه الاقسام
الاربعة مشتق ان دل على ذات ما صفة معينة كضارب وعالم وغير
مشتق ان لم يدل كالانسان والعلم وكل واحد منها اما صفة
ان دل على معنى قائم بذات كالضحك والكتابة والعلم واما غير
صفة كالجسم والانسان واليك طلب الامثلة للاقسام الاربعة
ولما فرغ من ذكر اقسام الاربعة للمفرد ذكر المسائل المتعلقة
بها وهي ستة اثنان منها متعلقان بالمشترك احديهما في

جواز وقوعه وعدم وقوعه والثانية انه هل يكون واقعا في القران
والقديم وقوعه في اللغة اولا قال مسئلة الى اخره اي هذه
وهي متفعلة من السوال وفي الاصطلاح مطلوب يبرهن عليه
في العلم ان كان كسبيا ولم يذكر المصنف تعريف الالفاظ المذكورة في
التقسيم بقوله ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك ولانه يعرف
من هذا الحكم المذكور ههنا على ما نومي اليه وهو اما ان يكون
واجب الوقوع او ممتنعه او ممكنه والممكن اما واقع او غير
واقع فهذه اربع احتمالات قال بكل منها قائل لكن لا فرق بين
الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن الغير الواقع
اذ المراد بالوجوب والامتناع ما يكون بالغير اذ لا معنى لهما ههنا
ذاتيين وذلك انه ان كان واقعا فهو الواجب وان لم يكن فهو الممتنع
فيرجع الاحتمالات الاربع الى اثنين الممكن الواقع والممكن الغير
الواقع فلهذا لم يتعرض صاحب الاحكام الا لهما وتابعه المصنف
رحمهما الله وذكر دليل القائلين بالوقوع وزيف دليل المخالف
وقد علم بالاستقراء في هذا المختصر انه يشير بلفظ لنا الى الدليل
الصحيح على ما يطلع به وبلفظ استدل على ابناء المنقول الدال على الدليل الفاسد
على ذلك وبلفظ قالوا الى دليل المذهب الباطل وان كان المذكور واحدا
نسبه اليه والى اتباعه هذا اذا كان مذهب المخالف متعينا وان
لم يكن عبر عنه بذكر صاحب المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب
او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي الامام او المبيح او المحرم
او الاباحة او التحريم واختار مذهب القائلين بالوقوع واستدل
عليه بقوله ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واحترز
بقوله معا عن ان يكون لواحد فقط وبقوله على البدل عن المتواطي وعن

ان يكون موضوعا للجميع دفعة ويعوله لمعنى يوجد عن الحقيقة
والمجاز وهو يرشد الى ان المشترك لفظ موضوع لكثير من واحد
متناولا لها على سبيل البدل من غير ترجيح ويعني كلامه ان اهل اللغة
اتفقوا على ان القرء للحيض والطهر معا على البدل من غير ترجيح وكان
المشترك واقعا ورد بانه لم ينقل عن اهل اللغة انه مشترك بل
الموجود اتحاد الاسم وتعدد المسمى وجاز ان يكون اطلاقه عليهما بمعنى
واحد مشترك بينهما او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وان
خفي علينا الحقيقة بالجملة على احد هذين اولى دفعا للاشتراك اللفظي
لكونه مخلا بالتفاهم وللمجاز لكونه على خلاف الاصل وتقريرا للقاعدة المستقرة
ان اللفظ الدائر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز يحمل على
الحقيقة والمجاز على ما سيأتي واجيب بان تردد الذهن بينهما من
علامات الاشتراك على ان ذلك احتمال بعيد لم ينشأ عن دليل والاسناد
مثله يفضي الى ارتفاع الاعتماد على دلالات الالفاظ وفي ذلك من الفساد
ما لا يخفى واستدل بان المشترك لو لم يقع لخلت اكثر المسميات عن
الالفاظ لان المعاني غير متناهية فان من جملتها الاعداد والانواع
وهي غير متناهية والالفاظ لكونها مركبة من الحروف المتناهية
متناهية وتوزيع المتناهي على غير المتناهي لا يتصور فيلزم خلوه لكن
خلوه عنها محال لكون الحاجة ماسة الى التعبير عنها بالالفاظ فلابد
من الاشتراك واجيب بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم صدق الملازمة
قوله لان المعاني غير متناهية قلنا ان اردتم بالمعاني المتضادة
كالسواد والبياض والحمرة والمختلفة اي غير المتضادة كالحلاوة والبياض
والعلم والكتابة ونحوها فلا نسلم عدم تناهيها وان اردتم غير ذلك
اي المتماثلة كافراد الانواع من المقولات العشر فعدم تناهيه مسلم

ولكن لا تفيد في بيان الملازمة اذ يكفي ان يوضع اللفظ بازاء
الحقيقة المشتركة بالتواطئ فلا يلزم خلوها عن الالفاظ سلمنا
ان المختلفة والمتضادة غير متناهية وان المتماثلة لا يكفي
وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولا نسلم ان ما يجب
له اللفظ غير متناه لان ما يجب ان يوضع له اللفظ لابد ان يكون
متعقلا وهو منها متناه لامتناع احاطة الذهن بغير المتناهي
ولئن سلمنا ان المتعقل غير متناه لكن لا نسلم تناهي الالفاظ قوله
لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من
المتناهي متناه لم لا يجوز ان يكون كاسماء العدد فانها متناهية
والمركب منها غير متناه سلمنا ان المركب من المتناهي متناه حتى يلزم
صدق الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالي فان خلو اكثر المسميات
عن الالفاظ جائز كانواع الروائح ولقائل ان يقول قوله ان
اردتم بالمعاني المتضادة فتمنعه غير حاصرة لجواز ان المراد
المجموع الحاصل من ذلك كله وقوله ولا تفيد في غيرها فاسد لان
الحاجة الى معرفة الجنسيات المدركة لكل احد ان لم يكن اشد من
معرفة الكليات فلا اقل من المساواة وقوله والمتعقل منها
متناه لامتناع احاطة الذهن بغير المتناهي انما يستقيم اذا كان
الواضع غير الله فان المدرك حينئذ نفس وهي حادثة لا يمكن
لها الاحاطة بما لا يتناهى اما اذا كان الواضع هو الله تعالى فهو محيط
بجميع الاشياء ازلا وابدا فيجوز ان يكون المستدل بهذا الدليل
من كان ذلك مذهبه واما منع ان المركب من المتناهي متناه فغير
موجه والمركب من اسماء الاعداد متناه وعدم التناهي انما يتحقق
ثمة في المعدود لا في العدد فان لها اصولا معلومة وتكرارها باعتبار

وهو قوله ... ه

اذا جاوز ما المائة والالف يكون تكرارا
ويعتبر اذا باعتبار المعدود ه

المقصود لا يسمى بغير معناه وايضا هو ان خلق الله المسميات بغير
الالفاظ ممنوع والاستشهاد بانواع الروايح فاسد لان غاية ما يقال
فيها انه ما وصل الينا من العرب اسم لكل واحد من الروايح فلم يعلم وعدم
العلم بالشي لا يستلزم عدمه في نفسه على ان الترادف واقع على الاصح
كما سياتي وهو دليل ظاهر على ان الالفاظ اكثر من المسميات حتى ان
يلزم الخلق وان التالي خلق اكثر المسميات والروايح ليست كذلك
واستدل ايضا على وقوع المشترك باطلاق الموجود على القديم والحادث
وتقريره الموجود يطلق على القديم والحادث بطريق الحقيقة لانتفاء
صحة النفي وذلك مستلزم وقوع المشترك اللفظي فان اطلاقه عليهما اللفظي ح
لو لم يكن بالاشتراك لكان الموجود فيهما متواطيا لانه يقول بالاشتراك
المعنوي لانه بطريق الحقيقة وما كان كذلك لا ينفك عن احدهما فاذا انتفى
احدهما تحقق الاخر لكن لا يجوز ان يكون متواطيا لان الموجود اما
ان يكون عين ماهية القديم او صفة زايدة فيه فان كان الاول لم يصح
ان يكون مشتركا بينه وبين الحادث معنى لتخالفهما بالحقيقة قطعا
والا لكان الواجب او وجب الممكن فيتحقق الاشتراك اللفظي وان
كان الثاني فكذلك لان صفة القديم قديمة وصفة الحادث حادثة فانتفى
التواطي وتحقق المطلوب واجيب بانا لا نسلم انتفاء التالي فانا
نختار ان يكون صفة زايدة وكونها واجبا في القديم وممكنا في الحادث
لا ينافي التواطي لان الموجود اذا كان صفة لذات القديم والحادث
كان معنى كونه واجبا ان ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة
ومعنى كونه ممكنا ان ذات الممكن من حيث هي لا تقتضيها ويجوز ان يكون
صفة واحدة مشتركة بين ماهيتين مختلفتين بالحقيقة احدهما
تقتضيها لذاتها فتكون واجبة والاخرى لا تقتضيها فتكون ممكنة فيها

[illegible] بينهما بمعنى كالعالم والمتكلم فان كل واحد منهما مشترك
بين القديم والحادث من حيث المعنى والواجب بمعنى وجوبه
والممكن بمعنى امكانه وهذا الجواب فاسد لان اطلاق الموجود
على القديم اولى واقدم من اطلاقه على الحادث فيكون مشككا وهو
يمنع التواطي وكذا الكلام في العالم والمتكلم واعلم ان في كلامه
تسامحا فان كلامه في اقسام مبادي اللغة ومسايل تتعلق بها
واثبات المشترك وقوعه او نفي وقوعه لا يتعلق بمبادي اللغة
فيكون من المسايل المتعلقة بها والادلة المذكورة في هذا
الاستدلال والذي قبله تشبه ان تكون من الكلام فكان خلط
المبادي الكلامية باللغوية وذلك خبط قال قالوا لو وضعت
الوارده مانعوا وقوع المشترك قالوا لو وضعت الاسماء المشتركة
لاختل المقصود من الوضع لان المقصود منه الفهم التفصيلي حال الخطاب
والمخاطب قد لا يفهم المراد لتردد ذهنه بين معانيه لكن الاختلال
في المقصود لا يصح لافضائه الى مفاسد لا تخفى واجاب المصنف بمنع
الملازمة بقوله لا نسلم ان اللفظ اذا كان مشتركا لا يفهم المخاطب
المعنى المراد لجواز ان يعرف بالقراين وان سلم انه لا يفهم المراد لكن
لا نسلم ان المقصود من الوضع هو الفهم التفصيلي مطلقا لجواز ان يكون
المراد الفهم الاجمالي في بعض الصور كما في اسماء الاجناس فانها تدل على ما
وضعت له اجمالا لا تفصيلا وهنا بحث وهو ان المراد بقوله لاختل
المقصود من الوضع من الوضع مطلقا او من وضع المشترك فان كان
الاول فالملازمة ممنوعة وهو ظاهر وان كان الثاني فهو موقوف
على معرفة ان المقصود من وضع المشترك ما هو ولم يتم الا اذا كان
المقصود منه التفاهم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من وضع

المشترك الابهام لحكمة تترتب على ذلك وجوابه بمنع الملازمة لقوله لان
ان اللفظ اذا كان مشتركا لم يفهم منه المخاطب المعنى المراد بعينه موجه
لان تردد الذهن بين معنييه يمنع الفهم اجمالا وقوله لجواز ان
يعرف مراد المتكلم من القرائن كذلك لعدم اتصاله بمحل البحث فان
المبتغى هو انتفاء التفاهم الذي يحصل بالوضع وذلك حاصل واما ان
القرينة تدل او لا تدل فلشي متاف لمراد المستدل واما قوله
كالاجناس فكذلك لان اسم الجنس ما وضع لشي لا بعينه كرجل فانه لكل من
بني ادم جاوز حد البلوغ ودلالته على ما وضع له تفصيلية فان
وضعه لذلك ليس بالنظر الى ما تحته من الافراد بل الى جنس الحقيقة
والاجمال في دلالته عليها قال اسنده الى اضعف المسئلة الثانية
المشترك على ما قدرنا وقوعه في كلام العرب واقع في القران ايضا لقوله تعالى
ثلثة قروء وقوله والليل اذا عسعس اي اقبل
وادبر ذكره الجوهري كما وغيره من اهل اللغة وفيه النظر المتقدم ان كان
على ذلك منكر المناسب لتركيبه وفي القران عطفا على قوله والمشترك
واقع فتامل وقال الملاحدة لو وقع المشترك في القران فاما ان يقع
مبينا او غيره والاول تطويل بلا فائدة فان قوله ثلثة اطهار يغني عن
ثلثة قروء وهي الاطهار والثاني غير مفيد لعدم الفهم التفصيلي ونفس
المعنى يقع به الخطاب وهو باطل قلنا لا نسلم انه اذا وقع مبينا كان
تطويلا بلا فائدة لان الغرض وقوعه في القران ومقتضى الحال قد يكون
الاطناب فالقول بعدم الفائدة حيث سفه لاعجاز القران وفي ذلك ما لا يخفى
والمصنف اجاب على الشق الثاني كانه قال لا نسلم انه اذا وقع غير مبين
لم يكن مفيدا بل يفيد فائدة اسماء الاجناس ان كان في غير الاحكام وتفيد
الاستعداد للامتثال في الاحكام وقد علمت آنفا ما فيه قال مسئلة

ولما اشتبه

قدم

عند البيان

المرادف وهو التوارد تساوي اللفظين في الدلالة على مدلول واحد
بالوضع وخرج بقوله على مدلول واحد مثل السيف والصارم فان
مدلول احدهما ذات السيف والاخر صفته وبقوله بالوضع ما كان
بالعقل كالدلالة المتلازمين كالضاحك والكاتب على الانسان لان
التعريف منقوض بالحقيقة والمجاز لان التساوي في الدلالة منتف
ووقوعه مثل اسد وسبع للحيوان المفترس والجلوس والقعود للهيئة
المخصوصة دليل جوازه ومنع وقوعه طائفة وقالوا لو وقع لعري
عن الفائدة اذ الغرض من الوضع تحصيل فهم ما وضع له وقد فهم ذلك من
غيره ولا يجوز للحكيم فعل ما لا فائدة فيه واجيبوا بمنع الملازمة بناء على
ان الفائدة غير منحصرة فيما ذكروا بل له فوائد اخر غير ذلك كالتوسعة
وهي تكثير الطرق للمتكلم الى غرضه فان نسيان احدهما عند التعبير
عن احده يمكن فيتوسع باستعمال الاخر وتيسير النظم فانه قد
يمتنع وزن البيت بالبعض ويصح ببعض وقد يتحقق في النثر
الا يصح السجع ببعض الالفاظ فيسهل بغيره وكذلك التجنيس واعلم
ان المصنف جعل المطابقة من فوائد الترادف فان اراد بها
ما هو المصطلح عليه بين علماء البيان وهو الجمع بين المتضادين
كقوله تعالى يحيي ويميت فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وتولي
الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فهي مما يتعلق بالمعنى واللفظ
لا مدخل له فيه وان اراد غير ذلك فهو غير معهود وقالوا ايضا
لو وقع المترادف لزم تعريف المعرف لان التعريف يحصل باللفظ
الواحد فكان اللفظ الاخر معرفا للمعرف فلا فائدة فيه واجيبوا
بان اللفظ علامة للمعنى لا معرف له ويجوز ان تنصب لشي واحد
علامات كثيرة وفيه نظر لان العلم يحصل باحدها فلا اخر يكون

هذا ... من الدليل الثاني

اعلاما للمعلوم فلا فائدة فيه والحق ان الدليل فاسد من
وجهين احدها انه راجع الى انه لا فائدة فيه وهو عين الاول
والثاني انه انما يتم ان لو كان الواضع واحدا ووضع الثاني ذاكرا
لوضع الاول اما لو تعدد الواضع او نسي واحد فليس بتام
وهو ظاهر قال مسئلة الى اخره. اختلف الناس في ان الحد
والمحدود كالحيوان الناطق والانسان والمتبوع والتابع والتاكيد
اللفظي نحو زيد زيد هل هي من المترادفات او لا فمنهم من ذهب
الى انها منها بناء على اتحاد الدلالة على المطلوب لكنه انما يتم في المتبوع
والتابع كعطشان نطشان وخاب باب اذا كان كل
واحد من اللفظين موضوعا لذلك كالاسد والسبع وقد التزم
هؤلاء ذلك ومنهم من ذهب الى انها ليست منها واختاره المصنف
رحمه الله وقال لان الحد يدل على المفردات والحد لا يدل على الماهية
فبعض ما يدل على المفردات لا يدل على الماهية والمحدود يدل على
الماهية فكان مدلول الحد غير مدلول المحدود فلا يتحقق الترادف
وقال ونطشان لا يفرد بمعنى عن عطشان عند الاستعمال وكل
مرادف يفرد فنطشان غير مترادف وفيه بحث من اوجه
الاول ان قوله الحد لا يدل على الماهية يريد به مع جزء الصورة او
بمادته فقط والاول فاسد لان الحد انما هو لتعريف الماهية ولا يتوقف
تعريفها عليها والثاني صحيح ولا يفيد لجواز ان يكون مرادفا
بصورته الثاني ان قوله وكل مرادف يفرد دعوى لا بد لها من
بيان لجواز ان الخصم لا يشترط ذلك في الترادف بل هو الظاهر
المطلق ان زيد زيد اظهر ورود اولى في كلامه ما يدفعه
التابع الا ان البحث بصدد ذكر المسئلة ليس من الحذق في

خفي بمعرفة الاصول لان المسلم على ما مر مطلوب بين هنا علمه
في العلم ان كان كسبيا والمستنبط للاحكام الشرعية ليس له
احتياج الى معرفة ان هذه الالفاظ من المترادفة او لا فالقصد
الاولي فكان الاحسن ان تذكر تعريف الترادف على وجه يخرج
عنه جميع هؤلاء كما صنعنا فانا عنينا بتاء من اللفظين في
الدلالة على مدلول واحد بالوضع فخرج الحد والمحدود لعدم تساويهما
في الدلالة اذ المحدود يدل اجمالا والحد تفصيلا والمتبوع والتابع
لان المتبوع يدل منفردا وغير منفرد والتابع ليس كذلك والمؤكد
يدل مع ايضاح دون المؤكد قال مسئلة الى اخره. اختلفوا في
ان احد المترادفين هل يصح ان يقع مكان الاخر او لا فقال بعضهم لا يقع
واختاره المصنف وقوعه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما
وجود المقتضي فلان المعنى واحد واذا كان المعنى واحدا حصل
المقصود من استعمال ايهما كان واما انتفاء المانع فلانه لا حجر في
التركيب بعد حصول المقصود من المعنى وقال المانعون لو صح
استعمال احد المترادفين مكان الاخر لصح خداي اكبر والملازمة
ظاهرة وبطلان اللازم اجماعي يتم على قول من لا ينعقد به الصلوة
واجيبوا بمنع انتفاء التالي على مذهب ابي حنيفة ومن تابعه وهذا
الجواب يقتضي صدق عموم الدعوى وهو وقوع احدهما مقام الاخر
سواء كان المترادفان من لغتين او من لغة واحدة ومنهم الملازمة
بالفرق بين المترادفين من لغة وبينهما من لغتين فيجوز الاول لعدم
المانع وعدم الثاني لوجوده وهو اختلاط لغتين يستعمل نظرا الى كل
واحد من اللغتين واعلم ان ما ورد عليه من تحرير البحث بذكر المسئلة
فيما قبلها وارد عليه هنا وكان لا بد من تحريره بفاصل كان الانسب

ان لم

ذكر تنبيه لانه قد كان لا يعلم جواز استعمال احدهما مكان الآخر في
فائدة وقوع المعنى ادرف لكان الحقيقة التي اختصه الحقيقة فعيلة من
حق الشيء اذا ثبت واستعملت فيما وضع له اولا في اللغة كالجنس
وبالمستعمل يخرج المهمل واللفظ في ابتداء الوضع فانه ليس حقيقة
ولا مجازا وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل فيما وضع له
ثانيا وسيأتي وفي كلامه تسامح فانه ذكر الوضع واراد به ما وضع له
ومع ذلك ليس بواف للمقصود فان الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية
وصدق على كل منها هذا الحد وهو مجاز الا اذا ضم اليه في اصطلاح وقع
به التخاطب وليس في كلامه ما يدل على ذلك اصلا فهو ايجاز مخل
واذا ضم اليه ذلك تميز اقسام الحقيقة عن اقسام المجاز وهي ثلثة
اقسام لان الواضع ان كان اهل اللغة فهي لغوية كالاسد بالنسبة الى
الحيوان المفترس وان كان اهل العرف خاصا كان او عاما فهي عرفية
كالفاعل في عرف النحاة والدابة لذات الحافر بعدما كان لما يدب
على الارض في عرف العامة وان كان اهل الشرع فهي شرعية كالصلوة
للاركان المعهودة بعدما كانت في اللغة للدعاء واعلم ان هذا التقسيم
انما يصح اذا كان الواضع الاول ما ذكره لما اذا كان هو الله تعالى
فلا يصح التقسيم ولا قوله في وضع اول فتامل قال والمجاز المستعمل
الى اخره المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور استعمل في اللغة المستعمل
في غير ما وضع له اولا على وجه يصح وقوله اللفظ المستعمل جنس لما تقدم
وقوله في غير ما وضع له اولا احتراز عن الحقيقة وقوله على وجه يصح يعني بعلاقة
بينهما احتراز عن الغلط وقيل احتراز عن المهمل لانه مستعمل في غير ما وضع له
وهو فاسد قطعا لان المهمل هو ما لم يوضع فكيف استعمل فيكون في غير ما وضع
يعود له المستعمل فيما ورد على تعريف الحقيقة من وجوب ذكر التخاطب

الى آخره فيها نوع ضعف في تركيبه واعلم ان جعل المجاز موضوعا بوضع
ثان يفضي الى عدمه وذلك باطل لان الغرض وجوده فما يفضي اليه انتفى
بالطلاح ذلك لان الواضع اما ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان
الاول فلا دليل لاحد ان الله تعالى وضع الاسد للهيكل المفترس اولا ثم
وضعه للرجل الشجاع نظرا الى ما اشتهر كافه من الوصف اللازم المشهور
ومن ادعى ذلك فعليه البيان وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الواضع
الثاني هو الاول او غيره والاول خلاف المعلوم فانا نعلم ان
الصلوة كانت للدعاء ثم استعملت بعد مدة في ذلك الواضع بزمان
للاركان المعلومة وكانت مجازا لغويا بلا خلاف والثاني يستلزم
انتفاء الاعتماد على كون لفظ ما حقيقة لجواز ان يكون اللفظ الذي
نسميه حقيقة مستعملا في وضع ثان لعلاقة وكان وضع لآخر قبله
وضعه لشيء آخر وهلم جرا وقد اتفق العلماء على انه لا بد من العلاقة
بين المفهوم الحقيقي والمجازي ولهذا لا يجوز ان يقال سدرة المنتهى في
الارض بطريق الا ان يكون لا مجازا من السماء ولم يقل به احد والعلاقة
المعتبرة بينهما خمسة وعشرون على ما ذكر في الكتب المطولة والمصنف
ذكر منها اربعة اوجه المشابهة بالشكل كالانسان للصورة المنقوشة وفي
المشاركة في صفة ظاهرة كالاسد للشجاع وتسمية الشيء بما كان عليه
كالعبد على معتق وبما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا والمجاورة كالسيل
الميزاب وقوله على المرض مستدرك لخروجه بقوله صفة ظاهرة
فلم يكن الا الحنابا في تركيب مختصر مخل العبارة وعلماء البيان اتفقوا
على ان المجاز انتقال من الملزوم الى اللازم فان تاملت في الامثلة المذكورة
وجدتها غير خارجة عن ذلك لكنه يتمحل قال ولا يشترط النقل في الاحاد
اتفق الناس على ان نقل نوع مجوز المجاز شرط جوازه واختلفوا في

اشتراط تحقق المجوز وتقريره انهم اتفقوا على ان ذكر المحل وارادة
الحال مثلا لو لم يكن منقولا من العرب لما كان مجوزا وايضا ان كان
المجاز بكون المجوز فيه ذلك لا بد وان يكون منقولا عنهم فالاصح عندهم
واستدل المصنف عليه بقياس الخلف قال لو كان نقليا لتوقف اهل
العربية في التجوز على النقل من الواضع لكلامهم يحققون المعنى ويضعون عدم
الشرط لكنهم لا يتوقفون بل اذا وجدوا العلاقة استعملوه وانما يلزم
ولقائل ان يقول قد يعدم الا الوضع ثان [illegible] لو لم يكن النقل شرطا لجواز
ان يكون معنى موضوع خارجا فيصناه مجازا لا هذا خلف وانا ذهبت الى
ان مستعمل المجاز هو واضعه لغة لم يقل به احد ومنافية للاجماع
في اشتراط النقل فاستدل ايضا انه لو كان النقل في الاحاد شرطا
لما احتاج المجوز الى اجتهاد العلاقة لانه يجوز الاستعمال وجوازه
حينئذ ثابت بالنقل لكن لا بد له من النظر فيها فلم يكن النقل في الاحاد
شرطا واجيب اولا بمنع انتفاء التالي فان الافتقار الى النظر في
العلاقة انما هو للواضع عند وضع اللغة للمفهوم المجازي لا للمستعمل
وهذا فاسد لان النقل اذا لم يكن شرطا والعلاقة بالنسبة اليه غير معتبرة
جاز ان يستعمل الارض في السماء مجازا وفيه هدم القواعد الثابتة
المستقرة وثانيا بمنع صدق الملازمة بناء على جواز الاستعمال لجواز
ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي
دون جواز الاستعمال ولقائل ان يقول الحكمة ان كانت جواز الاستعمال
لم تفد وان كانت غيره فلا بد من البيان لنتصور اولا ثم نتكلم عليها على
ان كون الحكمة التي كانت مقصودة للمستعمل المجاز ممنوع قال
قالوا لو اشترطوا النقل لو لم يكن النقل في الاحاد شرطا
لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان للمشابهة في الصورة واطلاق

علم ح

المجاز بوضع ثان فلو لم يكن صح

على علم الخطاب المقصود من النظر في العلاقة صح

الشبكة على الصيد للمجاورة واطلاق الابن على الاب على ما كان عليه
واطلاق الاب على الابن باعتبار ما يؤول اليه واللوازم كلها باطلة
بالاتفاق فالملزوم وهو عدم اشتراط النقل كذلك واجيب بمنع الملازمة
يعني لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل جاز الاستعمال في الصور المذكورة لجواز
ان يكون خصوصية المحل مانعة عن جواز الاستعمال او ان يكون اهل
اللغة نصوا على عدم جواز الاستعمال فيها فيكون تنصيصهم مانعا عن
الجواز او ان الواضع لم يكتف في هذه الصور بمثل هذه العلاقة فيكون
ذلك مانعا ولقائل ان يقول خصوصية المحل اما ان يكون مانعا لمعنى
يقتضي ذلك اولا والثاني تحكم والاول لا بد من بيانه لنتصور فنتكلم عليه
وقالوا ايضا لو جاز اطلاق اللفظ في المجاز بلا نقل كان قياسا او
اختراعا لانه على المعنى المجازي ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي
آخر يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه على المجازي الآخر
كاطلاق النخلة على المنارة بسبب الطول الذي هو المجوز لاطلاقه
على الانسان الطويل فهو قياس والا فهو اختراع وكلا اللازمين باطل
لعدم جواز القياس في اللغة ولكون الاختراع [illegible] من وضع اللغة فهو الاختراع ولقائل
ان يقول القياس في اللغة مختلف فيه فلعله يلتزمه واما الاختراع
في استعمال اللفظ مجازا بعلاقة فهو عين النزاع لا يوجد في الدليل واجيبوا
بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون قسما آخر وهو ما دل عليه الاستقراء
ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل فان الاستقراء لما دل على ان كل فاعل
مرفوع حكمنا بذلك مطلقا ولم يكن ذلك لا قياسا ولا اختراعا كذلك لما
استقرينا الالفاظ المجازية وجدناها مشتملة على العلاقة حكمنا مطلقا
بان العلاقة مصححة ولقائل ان يقول الصور المستقرات اما ان تكون
منقولات فيثبت المدعى او غيرها فيعود الترديد لا جزئيا ويلزم

اه مستانفاه

ويثير هاج

رض لمجح العلاقة

للاستلزام قال و قالوا تعرف المجاز الى آخره الظاهر ان هذا
قول شارح لهم النقل في الاحاد و كانهم توهموا ان تعاليم قد تعتبر
الزمان و تعدم النقل فذلك يفضي الى انتفاء المجاز فيما يفضي الى حد
فهو الممنوع فتداركوا بقولهم إن تعذر المعرفة بالنقل فثمة امور
تقوم مقامه فمنها صحة النفي اذا صح مدلول اللفظ الاصلي عما اطلق
عليه كان اللفظ هناك مجازا كقولك للبليد ليس بحمار و قال
الشارح ان اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان مجازا وهو فاسد
فان اللفظ لا يصح نفيه عن الاطلاق الا اذا لم يكن علاقة معتبرة و بين
الحمار و البليد علاقة فلا يصح نفي اللفظ عن الاطلاق عليه و تبين من
هذا ان علاقة الحقيقة لا صحة نفي مدلول اللفظ الاصلي عما اطلق عليه علم
فانه اذا اطلق الحمار على الحيوان المعهود لا يصح نفيه و قد تقدم على
مثله اعتراض ان كان ما ذكر منكر المصنف وهو مردود يعني انه
لا يصح معرفة المجاز لان صحة النفي و امتناعه يتوقف على المعرفة
الحقيقة و المجاز و لو عرفا لما دار و لقائل ان يقول يجوز لهم ان
يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ ينفى عما اطلق عليه في صورة
دون اخرى و لم نعلم ان ايها حملة المجاز فاذا قيل المجاز ما يصح فيه
النفي حصل تعريفه و لم يلزم و منها ان يتبادر غيره لولا القرينة
و بيانه ان المتكلم اذا اطلق لفظا و اراد معنى فاما ان يتبادر الى
فهم السامع ما اراده او غيره فان كان الثاني فاللفظ فيه مجاز و ان
كان الاول فهو حقيقة مثلا اذا قال جاني اسد و لم يذكر قرينة و اراد
به الرجل الشجاع كان السابق الى فهم السامع غيره لا محالة فكان
مجازا و اذا اراد الهيكل المخصوص لم يسبق الى فهمه غيره فكان حقيقة
و قيل قوله عكس الحقيقة مستغنى عنه لانه في بيان المجاز و لعله ذكره

تمهيدا لما بعده الذي اورده و مع ذلك كان تركه اولى تفاديا
عن احتياجه الى الجواب عنه و تقرير الايراد ان التعريف
المذكور غير منعكس لان اللفظ المشترك اذا اطلق و اريد
احد المعاني بدون قرينة لكن بما يسبق الى ذهن السامع معناه
الاخر و ليس بمجاز لانه حقيقة في كل من مدلولاته و نقل الجواب
الى ان قال المجيب ان التنزيل المشترك موضوع لكل واحد من معانيه
فهو حقيقة فيه فليس له جواب عن هذا السؤال و ان التزم ما
ذهب اليه بعض من ان المشترك حقيقة بالنسبة الى احدهما فهو فيه
لا على التعيين فلا يتبادر الى الفهم الا احدهما لا على التعيين عند
الاطلاق بدون القرينة لزم محذور اخر و هو ان يكون المشترك
في كل من المعنيين مجازا و حاصله ان تبادر الفهم لا يصح ان يكون
علامة الحقيقة و لقائل ان يقول يجوز ان يلتزم صاحب هذا الراي
ان المشترك مجاز في كل من المعنيين فانه ان لم يلتزم ذلك لم يتم ايضا
الجواب لانه اذا اطلق المتكلم المشترك و اراد احد المعاني و تبادر
الى ذهن السامع احدهما لا على التعيين صدق عليه انه تبادر اليه غير
معنى المدلول لان احدهما لا بعينه غير كل من المعنيين فيعود السؤال
و كان الحق على المصنف ان لا يذكر قوله عكس الحقيقة لئلا يرد عليه
النقض بالمشترك فان قيل النقض وارد على المجاز ايضا فان المتكلم
اذا اراد احد معاني المشترك جاز ان يسبق الى ذهن السامع
المعنى الاخر فلا يكون حقيقة في الاول و ليس كذلك فالجواب ان
علامة المجاز ان يتبادر غير المدلول الى الفهم البتة و في المشترك
جاز ان يتبادر المدلول و ان يتبادر غيره فلا يكون مجازا و منها
عدم اطراده على معنى ان اللفظ اذا اطلق على معنى لمعنى و لم يكن جاريا

في كل ما فيه ذلك المعنى كان ذلك دليلا على كون اللفظ مجازا كاطلاق
النخلة على الانسان الطويل فانه ليس بجار في المنارة وبيت عامر
الطوال ونحوه ولا عكس يمكن ان يكون معناه ولا عكس لهذه العلامة
على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فانه قد يطرد كما في
اطلاق الكل على الجزء وان يكون لا يكون اطراد اللفظ في نظايره علامة
للحقيقة فانه قد يطرد المجاز كما ذكرنا وعلى كل واحد من المعنيين
مستغنى عنه واورد بالسخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة
فانها حقيقة في الكريم والعالم والوعاء المخصوص مع عدم الاطراد
فانه لا يجوز اطلاق الاولين على الله تعالى مع انه كريم وعالم واطلاق
الثالث على غير الزجاجة مما يقر فيه المايع فلا يكون مطردا فان
اجيب بان عدم الاطراد دليل المجاز اذا لم يمنع مانع لغوي او
عرفي او شرعي واما اذا امتنع فلا يكون دليلا كما في الصور المذكورة
فان الشرع منع من اطلاق السخي والفاضل على الله حيث كان اسماؤه
توقيفية واللغة منعت من اطلاق القارورة على غير الزجاجة
لزم الدور لتوقف معرفة المجاز على عدم الاطراد وتوقف عدم
الطرد على معرفة المجاز وبيانه ان عدم الطرد لموجب ليس الشرع
واللغة بالفرض ولا العقل قطعا فتعين ان يكون كونه مجازا او اقتضاه
على شق التردد لا يشمل الا النقض فالدور لا جواب له ومنها اختلاف
الجمع على معنى ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع
باعتبار مدلول اخر على خلاف الاول كان اللفظ بالنسبة الى المدلول
الاخر مجازا كالامر فانه جمع باعتبار مفهومه الحقيقي وهو قول العالي
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل على اوامر وقد جمع باعتبار مفهومه
المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه بالمعنى الثاني على اوامر

ونحوه ولا عكس ايضا لهذا التعريف فان الاختلاف قد يتحقق
والمجاز باق فان اسدا جمع على اسد او اسود الشجعان
او نفس اعم ولقائل ان يقول كون الجمع حقيقة في القول مجازا
في الفعل ليس اولى من العكس لغة ومنها التزام تقييده على
ان اللفظ لا يطلق على مدلوله الا مقيدا مثل جناح الذل ونار
الحرب فان ذلك يدل على كونه مجازا اعلم انك بالاستقراء ان
اللفظ يستعمل في معناه الوضعي مطلقا وفي غيره مقيدا وانما قال
بالتزام تقييده دون تقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور
لكن ذلك ليس بملتزم فيه ومنها توقفه على المسمى الاخر وهو المسمى
في علم البديع بالمشاكلة وهو ان تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه
في صحبته كما في قوله تعالى ومكروا ومكر الله فانه يتوقف اطلاق
المكر على ما للخالق على اطلاقه على ما للخلق فهو في الاول مجاز وفي الثاني
حقيقة قال واللفظ قبل الاستعمال الى اخره لا شك ان الاستعمال
داخل في حقيقة الحقيقة والمجاز فاذا وضع اللفظ ولم يستعمل
لا يوصف بشيء منهما لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه ولا خلاف لاحد ان
الحقيقة لا تستلزم مجازا واما ان المجاز يستلزم الحقيقة او لا ففيه
خلاف فمن التزم ذلك قال لو لم يستلزمها لعرى الوضع عن الفائدة
لان فائدته استعماله فيه وعرى الوضع الاول عنها يفضي الى كونه عبثا
وهو باطل واقتصر من الجواب لا لزوم فان فائدته يجوز ان يكون
استعماله في المعنى المجازي فلا يثبت الملازمة ولقائل ان يقول لا يلزم
جواز ان يكون الفائدة من الوضع الاول استعماله في المعنى المجازي لان
المجاز بوضع ثان فانه كان استعماله في المعنى المجازي فائدة الوضع الاول
كان الوضع الثاني عبثا وان كان فائدة الوضع الثاني كان الاول عبثا ولكن

منع صاحب هذا الدرس كون المجاز موضع ثان لكن مث
بوجود ان يضع الواضع اللفظ لما يترتب عليه الفائدة بلا وسط
فكان فيه حقيقة لا يقال جاز انه لاحظ احتياجه شيء الى استعماله
فيما وضع له حقيقة بعد استعماله في المجاز لامكان حصول غرضه
باستعماله اذ ذاك في الاول مجاز او قال الثاني لو استلزمها لكان
نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة لكونها
مجازات فيما استعملت فيه ولكنها لم تستعمل في معنى ها قال المصنف
وهو مشترك الالزام للزوم الوضع بان يقال المجاز يستلزم الوضع
الاول بلا خلاف فلو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان يكون هذه
الالفاظ موضوعة لشيء خلاف ما استعملت فيه لاستلزام المجاز
الوضع وليست بموضوعة لشيء غير ما استعملت فيه ولقائل ان يقول
استعمال هذه الالفاظ في المعاني المجازية منها ثابت اولا فان كان
الثاني فلا نقض وان كان الاول وبالضرورة يستلزم الوضع كان
لها موضوعات وانا لم نعلمها وعدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه
في نفسه ثم اراد المصنف ابطال دليل هذا المذهب بالتفصيل فقال
والحق ان المجاز في المفرد وتقريره قولكم لو استلزم المجاز
الحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق حقيقة ان حتم به انه
لا بد ان يكون لمفرداتها حقيقة او للمركب والاول مسلم ولا يلزم
انتفاء التالي لان القيام موضوع اولا لهيئة مخصوصة واللمة موضوعة
للشعر المجاور لشحمة الاذن والشيب لبياض الشعر فهي مستعملة
فيما وضعت له اولا في حقائقها والثاني انا نلزم انه لو كان المجاز واقعا
في المركب وهو ممنوع فان قيل قال عبد القاهر الجرجاني ان المجاز
في نحو احياني اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد وهو كذلك الامام

فكان

فكان المنع عين موجب اجاب المصنف بقوله بعيد يعني عن الصواب
لاتحاد جهته الى جهة الاسناد كانه يريد ان يقول المجاز
يستعمل فيما اذا كان ثمة جهتان احدهما جهة الحقيقة والاخرى
جهة المجاز كما في المسند والاسناد ليس له ذلك لانا لم نقل ان هذا
المركب وضع اولا لمعنى ثم نقل الى هذه المعاني لمناسبة وهذا الكلام
يشعر بعدم اطلاع المصنف على اوضاع علم المعاني فان الاسناد
على قسمين اسناد الى ما هو له واسناد الى ما يلابسه وقولنا
طلعت الشمس ومات زيد ولا مجاز في المفردين مع كونه مجازا
يقلع الشك فيه من اصله وقال ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن
حقيقة وكانه انتصاب للثاني وتقريره ان لفظ الرحمن لم يستعمل
في الله تعالى الا مجازا لانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب
حقيقة وليس له حقيقة لانه لم يستعمل في غيره وكذا نحو عسى فعل
باجماع النحاة وليس فيه دلالة على الزمان فيكون اطلاق الفعل عليه
مجازا ولا حقيقة له فيقال لو كان المجاز يستلزم الحقيقة كان لها حقيقة
لان المعنى وضع الاستلزام لكنه ليس كذلك وقوله كان قويا جواب
قوله ولو قيل وبيان قوته انه لا يلزم اشتراك الالتزام ضرورة تحقق
الوضع الاول فيهما ولا يمكن منع استعمالها في معنى فيهما بطريق المجاز
ولقائل ان يقول الرحمن لم يستعمل في غير الله مطلقا او بغير مساغ من
الشرع او العرف والاول ممنوع لقولهم رحمان اليمامة لمسيلمة ولقول
الشاعر وانت غيث الورى لا زلت رحمانا والثاني مسلم فان
اطلاقهم ذلك تعنت منهم في الكفر لكن صاحب هذا الدرس لم يلتزم ان
المجاز يستلزم حقيقة بعين مجهوله قال نسبه الى اخره لاشتراك
المشترك والمجاز مجمل للتعاظم فاذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة

خلاف الاصل

باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في الآخر فيكون
مشتركا او معنى حقيقة فيكون مجازا اذا حمل على المجاز اقرب بوجوه
بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز
وبدأ المصنف ببيان المفاسد تقديما للاهم من ذلك فقال لان
الاشتراك يخل بالتفاهم وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة لم يتعين
المراد به فيختل الفهم بخلاف المجاز فانه اذا تجرد الكلام عن القرينة
فيفهم المعنى الحقيقي واذا وجد القرينة فهم المجاز فلا اختلال فيه
اصلا ولقائل ان يقول قد يكون مراد المتكلم الاجمال فيكون الاشتراك مفيدا
للمقصود بغير اختلال واستعمال المجاز فيه مخل ومنها ان الاشتراك قد
يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين
الضدين كما تقدم وبين النقيضين كلفظة النقض المشترك بين كل واحد
من طرفي الايجاب والسلب ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك منهما
فيتفق في الشيء حيث لا يكفي انه لم يفهم المقصود بل فهم ضده او نقيضه
بخلاف المجاز فانه اذا حمل عليه كان حملا على ما يناسب الحقيقة لا يعاند
المناسبة قد يكون الضدية وتشترك الالتزام بالاخفاء الى المستبعد
لانا نقول الاخفاء هناك باعتبار المناسبة بخلاف المشترك فان المناسبة
بين المعاني فيه ليست بمعتبرة ولقائل ان يقول هذا ليس بصحيح لان
المفهوم من المشترك عند عدم القرينة احد المعاني لا على التعيين وهو ليس
بضد ولا نقيض ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة باعتبار تعدد
مدلولاته كالعين مثلا فان القرينة المعينة للباصرة غيرها للجارية
وكذا العين غيرها واما المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة لان الحقيقة
لا تحتاج اليها ولقائل ان يقول تعميم المشترك واجب عندكم او جائز
فاذا اريد به المعنيان لا يحتاج الى قرينة اصلا فكان غنيا عن احتياجه الى قرينة

ثالثة ويحتاج الى تعددها ايضا اذا الحقيقة لا يحتاج اليها
بالضرورة حالها فتعارضا وان يقول ليس البتة ان يكون
المجاز واحدا ليس الا بل جاز ان يكون متعددا اذ لا امتناع
ان يكون للمفهوم الحقيقي مناسبات باعتبارها يصلح كل منها ان يكون
مجازا وكل منها يحتاج الى قرينة كالمشترك لا محالة واما الوجوه
المتعلقة بخواص المجاز فمنها ان المجاز اغلب اي اكثر وقوعا في اللغة
والاكثر ارجح وهذا الوجه [illegible] بعد التسليم لا يغني فان منكري
المجاز يحملون الصور المجازية كلها على انها مشتركة بالاشتراك اللفظي
ومنها انه ابلغ اي ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد ادل
على شجاعته من قولنا زيد شجاع وذلك لان الاسد ملزوم الشجاعة
والملزوم لا يتحقق بدون اللازم فكان المجاز كدعوى الشيء ببينة
ولقائل ان يقول هذا امر صحيح في الخطابيات واما في
الجدليات فممنوع وما نحن فيه ليس من الاولى ومنها ان لفظ المجاز
قد يكون اوجز لان قولنا رأيت اسدا قائم مقام رجلا شجاعا
وفيه نظر لان اسدا قائم مقام شجاعا لا رجلا شجاعا ولو كان الصفة
لا تستغني عن موصوف فذلك من مأخذ آخر ومنها انه اوفق
للطباع كالتعبير عن [illegible] [illegible] و[illegible] وفيه لانه يختلف ذلك
باختلاف الطباع والزمان والمكان ومنها ان المجاز يتوصل به
الى السجع وغيره كما تقدم في الترادف وقد اختلف كلام الشارحين
على كلام المصنف باعتبار اختلاف وقع في النسخ فان منهم من نقل هكذا
ولان المجاز اغلب فيكون ابلغ وجعل الفاء للسببية وجعل ما بعد الفاء
الى اخره اسبابا لغلبة المجاز وهو فاسد لان ذلك يقتضي ان يكون
ما قبلها سببا لما بعدها وعلى ما ذكر الامر بالعكس ومنهم من نقل

[illegible]

بالواو وجعل كل واحد منها خبرا بعده وجها مستقلا لاولوية
المجاز وذلك يعني ان يكون قوله ويكون مستلزما كلا وسفيتين
لو فائدة وقوله وعورض يعني عورض الوجوه الدالة على ترجيح
المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك فمنها ما قال بالصراحة
فلا يضطرب يعني ان المشترك حقيقة وكل حقيقة مطردة يجوز
استعماله في جميع نظائره كما تقدم ان النخل يجوز استعماله في جميع
المفردات واما اذا اريد به الرجل الطويل فانه لا يجوز استعماله
في المنارة وما يكون مطردا لا يضطرب وما لم يطرد يضطرب فهو اولى
ولقائل ان يقول انه دور لان الحقيقة تعلم بالاطراد لانه من علاماتها
كما تقدم والاطراد انما يعلم اذا كانت حقيقة ومنها الاشتقاق يعني ان
المشترك والاشتقاق من خواصها (اي وجدت) وبه يتسع لكثرة المشتقات — حقيقة ح
والمتسع اولى اما ان المشترك حقيقة فظاهر واما ان الاشتقاق
من خواصها فبالاستقراء ومثل للتوضيح بالامر فانه بالنسبة الى
مفهومه الحقيقي يشتق له الماضي والامر والنهي وغير ذلك مما يتعلق
بالاشتقاق الصغير واما بالنسبة الى مفهومه المجازي وهو الفعل
فانه لا يقال امر بمعنى فعل وكذلك غيره واما ان الاتساع اولى فلتكثير
الفائدة وفيه نظر لان الاشتقاق اما ان يكون من خواص الحقيقة
مطلقا او من خواصها غير مشتركة والاول ممنوع والمثال لغير
المشترك والثاني مسلم ولا يفيده ومنها ان المشترك يصح فيه التجوز
باعتبار كل من مدلولاته فيكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز
فانه لا يصح التجوز فيه الا من حقيقة واحدة وما به تكثير الفائدة اولى
ولقائل ان يقول هذا الوجه يدل على ان اولويته باعتبار كثرة المجاز
فكان المجاز جزء علتها والعلة اشرف من المعلول لما عرف في موضعه

حمايف م

ومنها ان المشترك يستغني عن العلاقة لان مدلولاته موضوعات
بخلاف المجاز والمستغني اولى ولقائل ان يقول هذا الوجه مشترك
الالزام لانه قد علم ان العلاقة يستلزم المناسبة بين المعنى الحقيقي
والمجازي وليست في المشترك والمناسب اولى ومنها ان
الاشتراك لا يفضي الى حقيقة والمجاز يفضي اليها مجازا كما تقدم
وغير المفضي اولى وهذا الكلام غير محصل لان ما لم الحقيقة لا يفضي
الى الحقيقة ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة الظاهر لان
استعمال المشترك في مدلولاته استعمال اللفظ فيما وضع له فليس فيه
خلاف الظاهر بخلاف المجاز فانه استعماله في غير ما وضع له وهو خلاف
الظاهر وهذا انما يستقيم مجازا اي من لا يوجب بعدم المشترك او بجوازه
وغيره في غير ما وضع له وهو خلاف الظاهر ومنها ان المشترك اذا
عري عن قرينة لم يحمل على واحد من مدلولاته فلا يقع فيه غلط بخلاف
المجاز فعند عدم القرينة فانه يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز
ان لا يكون مراد المتكلم ولقائل ان يقول لا نسلم ان المشترك لا يقع فيه
غلط فانه عند عدم القرينة يفهم منه واحد لا بعينه ويجوز ان يكون
مراد المتكلم احد المعاني بعينه فكان يقع غلطا ثم قال المصنف وما ذكر
انه ابلغ يعني مما ذكر ان المجاز ابلغ الى اخرها ذكر مما يتعلق بالبلاغة
كالسجع والمقابلة والمطابقة والروي مشترك بين المشترك والمجاز
لان المجاز بلاغته من حيث انه دعوى الشيء ببينة كما تقدم والمشترك
له بلاغة بعد البيان من حيث الاجمال والتفصيل فكانا فيما يتعلق
بالبلاغة متساويين ولكن الحق ان الوجوه الدالة على ترجيح المشترك
لا تقاوم شيئا منها لكون المجاز اغلب وقد تقدم الكلام عليه وهذا البيان
يبين لك ما قدمناه في فائدة ذكر ويكون في قوله ويكون ابلغ ولقائل

اي بناء هذا الكلام يعود الى ان الحقيقة لا تفضي الى الحقيقة
اي فان قيل له استعمال المجاز

انا نقول هذه الوجوه المذكورة في ترجيح المجاز والمشترك مبنية
على وقوع التعارض بين كون اللفظ مشتركا او مجازا وذلك
فاسد لا تحقق له والبناء على الفاسد فاسد وذلك لان ذلك
لا يتحقق الا اذا تعدد المدلول ولا قرينة وحينئذ ان تردد الذهن
كان مشتركا كالعين الآن وان سبق الى خلاف المراد كان مجازا ليس
الا لا يقال القرينة غير حاضرة لجواز ان يسبق الى المراد لان ذلك
انما يكون عند القرينة والغرض عدمها فالكلام في مسئلة الى آخره
اختلف العلماء في الحقائق الشرعية واقعة او لا فمنعه القاضي
واجازه غيره واختاره المصنف والمعتزلة قسموها الى دينية
وغير ها ولما كان الوقوع دليل الجواز اكتفى المصنف بذكره
والخلاف مفروض فيما استعمله الشارع من الاسماء اللغوية
للمناسبة كلفظ الصلوة والصوم والحج وغيرها وامّا ما وضعه
الشرع مختصا من غير نقل من اللغة لعلاقة فلا كلام فيه قال القاضي
تلك الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات التي في المعاني
الشرعية شروط زيدت على المعاني اللغوية لجواز اطلاقها على
الشرعية فان اطلاقها عليها بدون هذه الزيادات غير مجزية
ومن الناس من ذهب الى انها مجازات لغوية لم يبلغ رتبة
الحقائق والمعتزلة قالوا الاسماء الشرعية ان كانت في الافعال
الشرعية كالصلوة والصوم والزكوة والحج تسمى شرعية غير دينية
وان كانت في المشتقات كالمؤمن والفاسق والكافر دينية
واستدل المصنف على ما اختاره بقوله لنا القطع بالاستقراء ان
الصلوة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة وهي فيها للدعاء والزكوة
للمقدار المعين المخرج من نصاب معلوم وهي فيها للنماء والصيام

عند ارادة الحقيقة ظنت من ذلك اوج

للامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية وهي فيها
للامساك مطلقا والحج للقصد الى زيارة اماكن معلومة في اوقات
مخصوصة وهي فيها لمطلق القصد وقد استعملها الشرع فيما
وضعت له بطريق الحقيقة لانها تسبق الى الذهن عند الاطلاق
بلا قرينة وما كان كذلك فهو حقيقة قيل انما لم ينقض المصنف على
تقييد القصد بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به ليلا يتوهم رجوع
مطلقا الى كل واحد مما قبله او الى الاخير فقط وها هنا بحث وهو
ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما سبق الى الذهن عند الاطلاق
بلا قرينة يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا هجرت حقيقته
بالشرع فانه لا يحتاج حينئذ الى القرينة كالذي هجر حقيقته عرفا
كما اذا حلف لا ياكل راسا فانه لا يحنث باكل راس العصفور
والجراد وان كان حقيقة وقوله قولهم باقية والزيادات شروط
ايراد مناقضة من المانعين للدليل المذكور على الوجه الذي
ذكر في اول البحث وقوله رد خبر قوله قولهم وهو جواب
هذه المناقضة وتقريره لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعملة
في معانيها اللغوية لما استعملت في صورة لم تتحقق فيها لكنها استعملت
في صلوة الاخرس المنفرد وليس فيها دعاء ولا اتباع وليس معناها
لغة الا الدعاء والاتباع ولقائل ان يقول هذا مشترك الالزام لان
الخلاف في الفاظ منقولة عن المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة
بينها فنقول لو كانت هذه الالفاظ مستعملة في الحقائق الشرعية للمناسبة
لما جاز استعمالها فيما لا توجد فيه المناسبة كصلوة المنفرد الاخرس وقوله
قولهم مجاز ايراد مناقضة اخرى وكانها من جهة من يرى انها مجازات
لم تبلغ رتبة الحقائق كما مر وتقريرها لا نسلم انها في معانيها الشرعية

مستعمل بطريق الحقيقة لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لتحقق العلاقة
بين المفهومات فان الصلوة للدعاء وهي جزء الافعال المخصوصة
وكذلك بقيتها وتسمية الكل باسم الجزء مجاز وتقرير الجواب من وجهين
احدهما ان يقال ان اريد بكون هذه الالفاظ مجازات ان الشارع
استعملها في غير موضوعاتها اللغوية وغلب استعمالها فيها فهو المدعى
لانا لا نريد من الحقائق الشرعية الا منقولات استعملها الشارع في
معان غير الاول وذلك حاصل ان سلّم واتفقنا في التسمية او لا وان
اريد بذلك ان اهل اللغة قد استعملوها في هذه المعاني فليس بصحيح لانهم
لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف استعملوها لها فان استعمال اللفظ
في معنى مسبوق بعلمه ولقائل ان يقول دعوى الخصم انها موضوعات
لغوية استعملت في غير موضوعاتها وجب ان المستعمل هو الشرع
لكن انما تكون حقائق شرعية اذا كان هو الواضع والمستعمل ليكون
تخاطبا آخر والخصم لا يلتزم ان الشرع وضع فكيف يكون مراده غير
المدعى والثاني ان استعمال هذه الالفاظ لهذه المعاني لا يجوز ان يكون
بطريق المجاز لانها تفهم عند الاطلاق بلا قرينة والمجاز لا يفهم بدونها
وقد نظر من وجهين احدهما ما ذكرنا ان حقائقها مهجورة ومثله
لا يحتاج الى قرينة ونزيده بيانا وهو ان الكلام انما وضع لاستعمال الناس
في حاجاتهم للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف
الناس استعماله للشي بطريق المجاز صار بسبب استعمالهم كالحقيقة لا يحتاج
الى قرينة والثاني ان قوله لانها تفهم بغير قرينة معناه انه لا يجوز ان يكون
مجازا فقال لا يجوز ان يكون مجازا شرعيا او لغويا فان اريد
الاول كان الدليل صحيحا لكن الخصم لم يقل انها مجازات شرعية وان
اريد الثاني كان الدليل غير صحيح لان اللغوية قد لا تفهم تلك المعاني الا بقرينة

قال القاضي الى اخره استدل القاضي على ان هذه الالفاظ ليست
حقائق شرعية بانها لو كانت كذلك لزم تفهيم الشارع المكلفين — تفهيم ح
اياها تحقيقا للوجوب ولم يفهمهم اذ لو فهمهم لنقل الينا نقلا يفهم به مراد
الشارع لانا مكلفون مثلهم والتكليف يوجبه والنقل بالاحاد
غير مفيد لانها ليست بقطعية والتواتر غير موجود والا لم يقع
النزاع ولقائل ان يقول ما المراد بالتفهيم تفهيم كونها موضوعة
للمعاني الشرعية بوضع الشارع ومستعملة فيها او تفهيم المراد
بها فان اريد الاول فلا نسلم انه لا بد له منه بل يكفي فهم مراده
وان اريد الثاني فلا نسلم انه لم تفهمه بل فهمه بالقول كما في حديث
الاعرابي وبفعله صلى الله عليه وسلم وقوله والاحاد لا تفيد
ممنوع فانها لا تفيد اذا كانت المسئلة قطعية وليس ما نحن
فيه كذلك ولئن سلم فانما لا تفيد اذا لم تقع بيانا لمجمل الكتاب
وههنا وقعت بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله
والجواب جواب النقض بمنع الملازمة القائلة انه لو كان انها
لو فهمها الشارع المكلفين لنقل الينا لجواز ان يكون تفهيمه — اي التفهيم اياهم بالقرائن ح
اياهم بالقرائن كما في الدين مع الاطفال واذا جاز ذلك لا يلزم
النقل لجواز ان يفهم ايضا بالقرائن من غير نقل ولقائل ان يقول
الفهم الحاصل بالقرائن للمكلفين غير حاصل لنا لانا لا نشاهدها والعمل
بهذه الالفاظ واجب البتة فاما ان يكون ذلك بنقل الفهم بهذه
القرائن اولا والثاني يفضي الى انتفاء العمل الواجب والاول ان كان
بالاحاد فلا يفيد وان كان بالتواتر فلم يوجد والعجب ان
الخصم لا يجوز ان يكون الاحاد مقبلة فيما يتعلق بالقرائن والدين
مع الاطفال وقوله لو كانت دليل اخر على انها ليست حقائق شرعية

لانها لو كانت لكانت عربية لان العربية هي التي وضعتها العرب
وهذه ليست كذلك حيث لم تضعها لهذه المعاني لكنها عربية لاشتمال
القرآن العزيز عليها والمشتمل على العربي وغير العربي غير عربي
فلا بد ان تكون حقائق لغوية لا شرعية ولقائل ان يقول اذا كان
الواضع هو الله تعالى وهو واضع الحقائق الشرعية كما انه واضع
الحقائق اللغوية فكما جاز ان توصف اللغوية بالعربية جاز وصف
الشرعية بها واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما منع الملازمة
اي لا نسلم انها لو كانت حقائق شرعية كانت غير عربية لان العربي
ليس هو الذي يفيد بالوضع لواضع وضعه واضع اللغة بل هو الذي
يفيد معناه على طريقة العرب من حقيقة ومجاز وهذه الالفاظ كذلك
لان الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي فتكون مجازات لغوية
صارت حقائق شرعية بحسب الشهرة فلم تخرج عن كونها عربية
ولقائل ان يقول سلمنا ان طريقة العرب افادة المعنى بحسب الحقيقة
او المجاز لكن هل يشترط اتحاد المستعمل والمخاطب اولا والاول
مسلم ويفيد والثاني ممنوع وثانيهما منع بطلان التالي بان يقال
لا نسلم ان هذه الالفاظ عربية واشتمال القرآن عليها لا ينافي عربيته
لان المراد بكونه عربيا الكثرة والظهور في قوله انا انزلناه قرآنا
عربيا للسورة فلا نسلم ان الكل المشتمل على العربي وغيره قرآن
تسمية باسم الاغلب فان قيل القرآن اسم للكل فكيف يرجع الضمير الى
البعض اجاب المصنف بانه من باب ما يشترك القليل والكثير منه
في الاسم والوصف كالماء والعسل وغيرهما بخلاف المائة والرغيف
فان كلا منهما اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء وفي قوله ولو سلم يعني لو
سلم ان القرآن اسم للمجموع كالمائة والرغيف لكن يصح اطلاق العربي على

مما غالبه عربي كشعر فيه الفاظ فارسية وغالبه عربية جاز
اطلاق العربي عليه وبالعكس وهو تفسير ما ذكره بان
المشتمل على العربي وغيره قرآن والحاصل ان اطلاق القرآن
على بعضه بطريق الحقيقة ان كان كالماء وبطريق المجاز ان كان كالمائة
وكلاهما صحيح ولقائل ان يقول التزام ان هذه الالفاظ الشرعية غير
عربية بناء انها لا توجد في كلام بني العرب ولا يفهمها من لا يعرف
لسانهم اضافة وضع الى ما يعني خلافه وهو فساد الوضع قال
المعتزلة الايمان التصديق الخاص استدل المعتزلة على ان الاسماء
الدينية موضوعات مبتدأة لا تعلق لها بالمفهومات اللغوية بوجوه
ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات اي فعل
الواجبات اما الاول فبالنقل عن ائمة اللغة واما الثاني فلان
العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام والاسلام
هو الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر
فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي دين الملة
المستقيمة ووجه ذلك انه ذكر العبادات ثم اشار اليها بانها هي الدين
المستقيم وهو المعتبر فالمراد بان لا محالة واما ان الدين المعتبر هو الاسلام
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اخبر ان الدين عند الله يعني
المعتبر هو الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان مقبول من مبتغيه وغير الاسلام
ليس بمقبول من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فالايمان ليس غير الاسلام وفيه نظر لان القياس المذكور ينتج
العبادات هي الايمان وليس ذلك مطلوبهم وانما مطلوبهم الايمان هو
العبادات وان عكست النتيجة صارت بعض الايمان العبادات فلا يحصل

به المطلوب ثم ذكر دليلا آخر لهم على أن الإسلام هو الإيمان وتوضيح ذلك
أن الله تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبيانه أن غير
في قوله غير بيت إما أن يحمل على ظاهره أو على معنى إلا أو على أمر ثالث
وهو باطل فتعين أحد الأولين وظاهره كذلك لأنه يستلزم أن يكون
عدم الوجدان ثابتا بالنسبة إلى غير بيت من المسلمين وهو باطل لأن
الوجدان ثابت بالنسبة إلى غير بيت المسلمين فإن بيوت الكفار
غير بيت من المسلمين وقد وجدت فتعين حمله على إلا فيكون استثناء
بمعناه فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من
المسلمين وهو استثناء المسلمين من المؤمنين فدل على أن الإسلام هو
الإيمان وكان المناسب أن يذكر هذا الدليل على قوله ومن يبتغ وكأنه
أخره لاختصاصه بالمعارضة المذكورة بعده بقوله وعورض بقوله تعالى
قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وتقريرها ما ذكرتم من الآيتين
وإن دل على أن الإسلام هو الإيمان ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن الإسلام
لو كان هو الإيمان لما ثبت عند سلب الإيمان وإلا لزم اجتماع النقيضين
لكن ثبت بالنص فلا يكون هو هو وأجيب بأن الثابت هو الإسلام
بمعنى الاستسلام وهو الإذعان والانقياد كالذي كان عليه المنافقون
وليس الكلام فيه وحاصل المعنى لا تقولوا لم يكن الإيمان في الشرع
العبادات أي فعل الواجبات لكان قاطع الطريق مؤمنا لقيام
الإيمان به حينئذ وهو تصديق النبي عليه السلام بما علم مجيئه به إذا قاتل
بالعقل كليه ليس بمؤمن لكونه مخزيا والمؤمن لا يخزى فقاطع الطريق
ليس بمؤمن وأما أنه مخزي فلأنه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الآخرة
عذاب عظيم وكل من دخل النار فهو مخزي لقوله تعالى ربنا إنك من

وهو دخول النار

على أنه استدلال في التعريف وهو فاسد

يدخل النار فقد أخزيته وأما أن المؤمن لا يخزى فلقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وأجيبوا بأنا لا نسلم
انتفاء التالي والقياس المذكور في بيانه غير منتج لأن الكبرى وهو
قوله والمؤمن لا يخزى لا تصدق كلية وهي شرط في الشكل الأول
وقوله تعالى والذين آمنوا معه مخصوص بالصحابة لتخصيصهم بالمعية
ولا يلزم من كون المؤمنين المصاحبين غير مخزيين أن يكون
غيرهم كذلك هذا على تقدير أن يكون والذين آمنوا معطوفا على ما قبله
وإن كان مبتدأ خبره نورهم يسعى فلم يبق له اتصال بمحل النزاع أصلا
ولقائل أن يقول استدلالهم هذا مبني على أصلهم وهو أنه لا فرق في هذا
المعنى بين المصاحبين وغيرهم لأن صاحب الصغيرة من المؤمنين
ليس ممن يدخل النار عندهم وصاحب الكبيرة الغير التائب ليس من
المؤمنين والتائب منهم لا يدخل النار لكن لا ذنب له فلم لا فرق بين
المصاحب وغيره في عدم الخزي وإنما التفاوت بينهما في ارتفاع
الدرجات وعلى هذا لا يكون الجواب صحيحا قال مسئلة إلى آخره
أقول اختلف الأصوليون في وقوع المجاز منعه الأستاذ أبو إسحق
الإسفرائني وأجازه الباقون واختاره المصنف مستدلا بأن الأسد
للشجاع والبليد للحمار وشابت لمة الليل لظهور الصبح وأمثالها
وكذا غيرها من المعاني بطريق الحقيقة فلو كانت في هذه المعاني أيضا
بطريق الحقيقة لم يسبق الذهن إلى أحدها عند عدم القرينة لكن يسبق
إلى غيرها فكانت فيها مجازات واستدل الأستاذ المخالف بأنه لو وقع
لاختل التفاهم لأن إطلاق اللفظ على المفهوم المجازي إن كان بقرينة فقد يذهل
المخاطب عنها فلا يفهم وإن كان بغيرها تبادر إلى الذهن المفهوم الحقيقي
واختل فهم المراد وأجاب المصنف بأن هذا المدلول على استبعاد وقوع

ويقع

أي في اللغة

استعمال

المجاز وفيه شيء اعادة للاستاذ والظاهرية لنا ان الذهول عن شيء
بعارض عنه شامل نادر الوقوع فاني يتأتى عموم العلماء المذكور
قال ومنعه الى آخره قيل المراد بالحال من مضى واقع وليس بصحيح
لا يستلزم ان يعتقد الوقوع بكونه في القرآن لكنه واقع في نفسه
والحق انه مبتدأ ولو قال ايضا لكان احسن فان هذا بيان خلاف
آخر بين الظاهرية اي الذين لا يجوزون التأويل وبين العلماء
وبين المحققين فانهم قالوا اي قوله فيه مستدل بقوله تعالى ليس
كمثله شيء فانه موضوع لنفي مثل المثل وقد استعمل بمعنى ما وضع له وهو
نفي المثل لشيء بدليل قوله وهو السميع البصير بطريق الحصر فكان مجازا
ومنهم من استدل على كونه مجازا بانه لو كان المراد به الحقيقة نفي مثل
المثل لزم نفيه تعالى وتقدس لانه مثل مثله وليس بشيء لان المجاز
يحتاج الى قرينة فان وجدت فلا حاجة الى اقامة الدليل وان
لم توجد لا يفيد الاستدلال والكلام على هذه الآية الكريمة كثير لا يحتمله
هذا المختصر وبقوله واسأل القرية فانها موضوعة للاماكن من مدر
فاستعملت في اهلها بقرينة السؤال فكان مجازا وعلماء البيان
يسمون الاول مجازا بالزيادة وهو ان يذكر لفظان ويراد المعنى
احدهما والثاني مجازا بالحذف وهو ان يذكر لفظ واحد ويراد
معنى لفظين في الكلام خصوصا بالتركيب الاضافي فلا يكون فيما نحن فيه
اي الله من الاول ولا يبين الله لكم ان تضلوا اي الثاني وبقوله تعالى
يريد ان ينقض فان الارادة وضعت لذي شعور واستعملت في
ميلان الجدار بقرينة الجدار فكان مجازا وبقوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اطلق الاعتداء على القصاص
وهو ضده لعلاقة سببه ومثله وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء السيئة

حذف ما خفي الاول ويكون نتيجة للثاني [illegible]

حسنة بقرينة لفظ جزاء وانما كثر الامثلة لتقدير وقوعه
في القرآن وقالت الظاهرية المجاز كذب والكذب في القرآن
غير واقع اما الثاني فظاهر واما الاول فلان سلبه صادق
يجوز ان يقال للبليد ليس بحمار فاثباته يكون كاذبا ويصدق
نقيضه وتحقيق جوابه ان اتحاد محل السلب والايجاب شرط
للتناقض والنفي للحقيقة والاثبات للمجاز فلم يتحد وقالوا ايضا
لو جاز وقوعه في القرآن لزم ان يكون البارئ متجوزا لان ثبوت
المشتق منه لشيء يستدعي صحة اطلاق اسم المشتق عليه والجواب
ان اطلاق اسماء الله توقيفية ولم يرد فيه اذن من الشرع قال
ومعرب الى آخره واختلف الناس ايضا في وقوع المعرب في القرآن
فنفاه الاكثرون وروي عن ابن عباس وعكرمة وقوعه فيه
واختاره المصنف بدليل انه في القرآن المشكاة وسجيل واستبرق
وقسطاس والاول هندي والآخران فارسيان والاخير
رومي واورد المانعون بان وجود هذه الالفاظ في غير العرب
لا يستلزم ان لا يكون عربية لجواز توافق وضع العرب وضع لغة
اخرى فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور والهرسة
وغيرها واجاب المصنف بانه بعيد قيل لان التعريب في السجيل
والاستبرق ظاهر وليس بظاهر لبقاء الاحتمال المذكور وباجماع
اهل العربية على ان ابراهيم منع من الصرف للعجمة والعلمية فانه يوضح
وقوع المعرب في القرآن واستدل المخالف بان لا يلتفت الى ما ذكر
في الحقيقة الشيء عبرة انها لو كانت واقعة في القرآن لكان غير عربي
ونوجه والجواب عنه قد مضى والثاني انه لو وقع فيه لكان
مشتقا الى عربيا واعجميا لاشتماله عليهما لكنه لا يوصف بذلك لقوله تعالى

بمنزلة الانكار العجمي وعربي واجيب بان المنكر لكلام العجمي
ومخاطب عربي لا يفهمه فلا يكون الاية دليلا ولئن سلم ان وجود
العجمي وعربي لجلالها صفة للكلام لكن المراد به الكلام بعضه العجمي
لا للفهم وبعضه عربي والمعرب العجمي فلا يكون منكرا واعلم ان هذا
البحث لا يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية فذكره في هذا
الكتاب المختصر غير مناسب قال رحمه الله الى اخره لما فرغ من
المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز ذكر المسائل المتعلقة بالاشتقاق
وهي خمس ولم يراع معنى يوجب الترتيب في الذكر وترك
تعريف الاشتقاق وان كان اقدم فان كونه مشتقا انما هو باعتبار
الاشتقاق اعتمادا على فهمه من تعريف المشتق وكان العكس مفيدا
ايضا لكن الاستنباط للاصولي انما هو المشتق وعرفه بقوله ما
وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه واراد كلمة وافقت اصلا
فكلمة بمنزلة الجنس وبقوله وافق اصلا خرج الاسماء الغير
الموافقة لاصل كزيد وعمرو ونحوهما وبقوله بحروف الاصول
المتوافقان معنى فقط كالمترادفين وبقوله ومعناه مثل الذهب
والذهاب وكانه اراد بقوله اصلا ما هو مشتق منه فان الصرفيين
يعبرون عنه بالاصل وحينئذ يكون المراد بالاشتقاق الاشتقاق
الصغير والمشتق منه تسعة اشياء المشتق منه المصدر عند البصريين
وعند الكوفيين المشتق منه هو الفعل فيكون المراد بالاصل الفعل
وقيل المراد بالاصل الكلمة ومعنى الكلام المشتق كلمة وافقت كلمة
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالاشتقاق الاشتقاق الكبير ولا يتعين
مشتق ومشتق منه بل كل من الكلمتين صالح لهما والظاهر هو
الاول لان المسائل الاتية لا تترتب الا على الصغير على مذهب البصريين

على ما سيجيء وقوله بحروف الاصول يشير الى ان
المعتبر هو الحروف الاصلية وهو ما يثبت في تصاريف
الكلمة لفظا او تقديرا دون الزوائد وهو ما سقطت في
بعضها كواو قعود فان قعد مشتق منه لموافقته اياه في
الحروف الاصلية ومن الناس من رأى ان التعريف ينتقض
بفلك مفردا او جمعا فزاد فيه بتغيير ما ولا بد ان يراد به ما
هو اعم من ان يكون لفظا او معنى او فيهما جمعا وان يكون
اللفظي بالزيادة او النقصان او بهما جمعا والزيادة تكون
بالحرف او الحركة او بهما جمعا والنقصان كذلك وان لا يكون
النقص حقيقة او تقديرا فيندفع النقض بفلك مفردا وجمعا
فان النقص فيها ثابت تقديرا فان ضمة المفرد كضمة قفل وضمة الجمع
كضمة خشب ومع هذا فانه يرد عليه انه غير منعكس لانه صادق
على الحلب والحلب واحدهما ليس بمشتق من الاخر واما امثلة
ما ذكر من الاقسام فانها مذكورة في المطولات فليطلب ثمه
ثم ان المشتق قد يكون مطردا في جميع مدلولاته كاسم الفاعل
واسم المفعول فانه يستعمل في كل من يباشر الفعل ويقع الفعل
عليه وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فانها لا تطلق على كل ما
يقر فيه المائع ودال لتقاره عليه بل هي مختصة بالزجاجة وانه لا يطلق
على كل ما هو موصوف بالدبور بل هو مختص بمنزل من منازل
القمر قال رحمه الله الى اخره ذهب بعض العلماء الى ان اطلاق
المشتق على المحل حقيقة مشروط ببقاء المعنى في المشتق منه
فان اطلق بعد الزوال كان مجازا وذهب اخرون الى انه ليس
بشرط مطلقا وفصل اخرون بان المعنى ان كان يمكن البقاء كان

كالقادر ونحوه

شيئا وان كان من المصادر السيّالة كالتكلم والحركة لم يكن شرطها
نحو له الشين الا بقاء المعنى مبتدأ اخبره محذوف اي بحالا لانه
مذاهب وارشاد يكون ثالثها التفصيل الدال احد الاولين
الا يشترط مطلقا والمعترض عليه كذلك قال المشترطون لو كان
المشتق حقيقة في الذي خرج عن المعنى لم يصح نفيه لان الحقيقة لا تنفى لكنه
يصدق ليس بضارب في الحال بالضرورة واخراج السلب في
الحال صح مطلقا لان المطلق جزء المقيد كذا قرره صاحب
البديع وغيره واجيب بانا لا نسلم انتفاء التالي وصدق ليس
بضارب في الحال لا يستلزم صدقه مطلقا لانه اخص ونفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا وللقائل
ان يقول يعين نفي التالي بالوجه الذي ذكروه غير مستقيم
لانهم قالوا اخراج السلب في الحال صح مطلقا لان المطلق جزء المقيد
والسلب في الحال لا يستلزم السلب مطلقا وهو ظاهر وقولهم
لان المطلق جزء المقيد لا نقدح صحته بان لا يكون بينهما تقابل تناقض
او العدم والملكة لا تعدهم لان انتفاء الكل لا يستلزم انتفاء الجزء
على ان المشروط يكفيه ان يقول لو كان حقيقة بعد انقضاء المعنى
لم يصح النفي بعد انقضائه لكن يصح ليس بضارب الان واذا ظهر هذا
ظهر ان جواب المصنف بقوله بان المنفي الاخص بينهما صحيح والاولى
ان يقال في الجواب لو كان حقيقة بعد المعنى لم يصح نفيه لكن كان
حقيقة بعده بل لا كذب ما قرب فلا يصح نفيه وجاز للمناظر
ان يلتزم ذلك هدم وضع الخصم وان لم يعتقده وقالوا ايضا لو
صح بعده لصح قبله بعين لو صح حقيقة باعتبار الماضي لصح باعتبار
المستقبل بجامع وجود المعنى المشتق منه في احد الازمان يخلق

وفيه نظر لان غايته
منع بطلان التالي
ومنع التلازم قد
لا يفيد المطلوب
ثبت دعواه

الحلف عنه في الحال والتالي باطل بالاتفاق واجيبوا بان يعني
الضارب من ثبت له الضرب وحينئذ لم يلزم من صدقه بعد
الثبوت صدقه قبله وهو ظاهر وللقائل ان يقول يعني الضارب
من ثبت له الضرب يصدق بالحقيقة او المجاز والثاني مسلم
ولا يفيدكم والاول عين النزاع وانما معناه حقيقة من باشر
الضرب وقال الباقون اجمع اهل العربية على صحة زيد ضارب
امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة واجيبوا
بانا لم ننكر استعماله في الماضي مجازا بقرينة وههنا كذلك بقرينة
امس كما انه لا ننكر استعماله في المستقبل مجازا بقرينة غدا والاصل
في الاستعمال الحقيقة اذا لم يوجد قرينة واما اذا كانت فجعله
حقيقة ابطال لمراد المتكلم فانه ما نصب القرينة الا دلالة على مراده
وقالوا ايضا مؤمن وعالم للنائم والايمان والعلم ليسا بقائمين
به حالة النوم والاصل في الاستعمال الحقيقة واجيبوا بانه مجاز بدليل
عدم الاطراد فانه من علاماته كما تقدم وليس اطلاقه عليهما ليس
المعنى قائما به مطردا لان اطلاق الكافر على المسلم باعتبار الكفر
السابق ممتنع وهذا ليس بشيء لان عدم الاطراد دليل المجاز اذا لم يكن
لمانع والشرع منع عن ذلك لتعظيم الصحابة والمؤمنين وقالوا
ايضا لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في كون المشتق حقيقة لم يكن
المشتقات التي مصادرها سيالة مثل المتكلم والمخبر مستعملا بطريق
الحقيقة اصلا لان مصادرها لا يمكن اجتماع اجزائها معا في الوجود
اذ الجزء اللاحق لا يوجد الا بعد عدم السابق وحينئذ لا يوجد اصل
المعنى دفعة حتى يشترط بقاؤها والتالي باطل بالاتفاق واجيبوا
بوجهين احدهما ان اللغة لم تبتن على المشاححة في مثله بل وجود

لحث الاخص كاف في الاشتراط فيا تعذر اجتماع الاجزاء الموجودة
ان لغة الحال حقيقة في زمان الفعل الحاضر ولا يشترط بقاء اجزائه
عند الطلاقة لكون الزمان كما ينبغي قائما بالذات والثاني ان
الواجب ان لا يشترط في مثله بقاء المعنى المشتق منه بل الجزء
الاخير وبه يتم المطلوب فانه اذا انقضى بتمامه بالكلية يكون مجازا
والفرق بين الجوابين ان الاول فيه التزام التسامح في العرض
والثاني بيان وجود مقتضى الحكمة فان اشتراط البقاء مما لا يبقى خارج
عن الحكمة وانما مقتضاها اشتراط بقاء ما يبقى بتمامه واشتراط
آخر اجزاء ما لا يبقى قال لا يشتق اسم فاعل الى آخره ذهب
المعتزلة الى جواز اطلاق مشتق على شيء ليس المصدر قائما به فسموا الله
متكلما والكلام قائم بغيره لانه عندهم حادث لا يجوز ان يقوم
بالقديم وهذه المسئلة من الكلام وهو جسيم وفسادها مبرهن فيه وذكرها
ههنا مناسب في اصول الفقه لعدم تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط
وذهب الباقون الى عدم جوازه مستدلين بانا قد استقرينا
فوجدنا جميع استعمالات المشتقات ولم نطلع على موقع اشتق
اسم فاعل لشيء لم يكن المأخذ قائما به وقالت المعتزلة المستقرأ غير تام
لانكم تعلمون ان قائلا اشتق للذات وضارب للذات والقتل
والضرب قائمان بغيرهما وهو المقتول والمضروب ضرورة حصول
الاثر في المفعول واجيب بانه غلط لان الاثر الحاصل في المفعول هو
التأثر والقائم بالفاعل هو التأثير والفرق بين مقولة ان يفعل
وان ينفعل بين لا سترة له وهي لعوا ايضا اطلق الخالق على الله تعالى
باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين عن ذاته تعالى لانه مشتق
من الخلق والخلق هو المخلوق اذ لو كان مغايرا لكان اما قديما او حادثا
للمخلوق

او حادثا لعدم خلو مفهوم وجود شيء عن ذلك فانه ان
كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم
والتالي بقسميه باطل بيانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبة بين
الخالق والعالم واذا كانت النسبة بين الشيئين قديمة يلزم قدم
المنتسبين ضرورة تأخر النسبة عنهما وان كان حادثا احتيج الى
خلق وذلك الى آخر ويتسلسل لان الخلق نسبة بين
الخالق والعالم من حيث العلم والخارج والاول مسلم ولا يستلزم
القدم والثاني ممنوع واجيبوا بوجهين احدهما ان الخلق لو كان
هو المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير بل يكون هو الغير وحينئذ
لا يتم مطلوبهم فان مطلوبهم جواز اطلاق الخالق والفعل غير قائم به
والثاني ان دليلهم يقتضي جواز اطلاق الخالق على الله تعالى والفعل
غير قائم به والاستغراق الذي هو دليلنا يقتضي قيامه به واعمال
الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فيجعل الخلق عبارة عن
التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الايجاد فباعتبار
تعلقه بالقدرة دون ذاته يحصل مقتضى دليلكم من وجه وباعتبار
انه لا يكون امرا مباينا عنه بالكلية لانه متعلق بالصفة القائمة به
والمتعلق بالصفة القائمة به متعلق به يحصل مقتضى دليلنا وهو ناشئ
من اوجه الاول ان القدرة قديمة لا محالة والمخلوق حادث فالتعلق
الحاصل بينهما ان كان قديما لزم قدم متعلقه لكونه نسبة لا تتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين وان كان حادثا لزم ان يكون القديم
محل الحادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث الثاني ان الخلق
فعل لا بد له من محل يكون جزؤه فلو كان هو المخلوق لزم ان يكون
الفعل مركبا من الجوهر والزمان وذلك هذيان لا نهاية له الثالث

وهو المخلوق

ان دليلهم اما ان يعني وجوب قيام الفعل بفعله او جوازه والاول مخالف لمذهبهم لان مذهبهم جواز ذلك والثاني لا ينافي حمل الخلق على معنى قائم بالله تعالى لانه احد المجازين والرابع انه لا فرق بين ان يكون الخلق متعلقا بالقدرة القديمة او بذاته تعالى لان صفاته ليست عين ذاته بل غيره عند المعتزلة والحق ان الفعل قائم به بالنسبة الى وجود المخلوق العلمي والتعلق حادث كما في تعلق العلم والكلام ونحوهما وهو التكوين الذي هو قديم عند الائمة الحنفية رحمهم الله قال مسئلة الاسود الى اخره مفهوم المشتق كالاسود ونحوه كالابيض والناطق والمتحرك يدل على ذات ما متصفة بتلك الصفة لا على ذات معينة من جسم وغيره فان علم خصوص كان من خارج بطريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والدليل على ذلك صحة ان يقال الاسود جسم ولو كان الاسود جسما ذا سواد لزم التكرار بغير فائدة ولقائل ان يقول الحمل انما يكون بمفهوم المحمول على ما صدق عليه الموضوع فمعنى قولنا الاسود جسم لو اعتبر فيه المفهوم لكان حملا للاخص على الاعم واعتبار مفهوم الموضوع وكلاهما باطل فان قيل لو اعتبر فيه ما صدق عليه الموضوع لم يصح الحمل لان المذكور لكنه صحيح لا محالة فالجواب ان ما صدق عليه الموضوع يقدر موصوفا بحذو في قامت الصفة مقامه نحو الجوهر الاسود جسم قال مسئلة لا تثبت اللغة قياسا الى اخره اختلف الناس في ثبوت الاسماء بطريق القياس جوزه القاضي ابو بكر الباقلاني وابن شريح من اصحاب الشافعي ونفاه الحنفية ومعظم الشافعية والمصنف حرر موضع الخلاف بقوله وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل ونحوه ليس محل الخلاف اسماء علم تعميمها من الافراد الموجودة وغيرها بالنقل كرجل فانه موضوع لبالغ من بني ادم وعلم بالنقل تعميمه لمن كان موجودا

عند الوضع وحين لم يوجد لانجوز اطلاق بالنقل فلا احتياج الى القياس وكذلك رفع فاعل لم يسمع من العرب فانه علم بالاستقراء جواز رفعه لانا قد وجدنا الاشياء اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه مرفوعا فصار ذلك قاعدة كلية يدخل تحتها كل فاعل فلا احتياج الى القياس وانما محل النزاع الحاق مسمى باسم لمسمى اخر لم يسمع الاول من اهل اللغة وسمي به لمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد في الاول كالنبيذ فاشتراكه مسمى فاذا اريد الحاقه لمسمى الخمر في اطلاق اسم الخمر عليه وهو لم يسمع للنبيذ من اهل اللغة وسمي به الخمر لمعنى وهو مخامرة العقل وهي تستلزم اسم الخمر وجودا لما في ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وعدما لما اذا لم يغل ولم يشتد لو وجد في الاول كان ذلك قياسا في اللغة فاستدل المانعون بان في جوازه اثبات اللغة بالمحتمل لان رعاية المناسبة من الاسامي في المسميات غير متحققة وان كانت مستحبة فجاز ان يكون الوضع لا لجامع وان يكون الحامل غيره فكان يحتمل واثبات اللغة بالمحتمل لا يجوز واستدل الشارحون على اثبات الكبرى بالاتفاق وليس بصحيح لانه عين النزاع فان القياس عند الخصم يحتمل وهو يثبت اللغة به وقال المثبتون اسم الخمر دائر مع المخامرة وجودا في النيء من ماء العنب المشتد شدة مطربة مخمرة للعقل فانه وجد تخمير العقل واطلق الاسم عليه وعدما في ماء العنب الذي لم يوجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل فانه لم يوجد فيه التخمير ولم يطلق الاسم عليه وكذلك الزاني والسارق دائر مع الوطء المحرم واخذ المال بخفية وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر فيكون المعاني المذكورة علة للتسمية بالاسامي المذكورة فاذا وجدت في صور اخر يطلق عليها الاسماء والا لزم تخلف المعلول عن

العلة واجمعوا ان الاسماء المذكورة كما دارت مع ما ذكرتم دارت
مع المخصص بالصور المذكورة وجودا وعدما فان لفظ الخمر دار مع
تخمير ماء العنب والسارق مع اخذ المال خفية ولفظ الزاني مع كون
الوطي قبلا ودوران هذه الاسماء مع هذه المعاني ظاهر فكان كل من
المعنيين صالحا للعلية ولا مرجح لاحدهما فلا يثبت العلية لاحدهما ولقائل
ان يقول التعليل بالعلة القاصرة في القياس الشرعي لا يمنع التعليل بعلة متعدية
فجاز ان يكون المعاني المختصة علة للتسمية في صورها الخاصة والمعاني
العامة علة لاجل القياس عند قائليها ولا يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد لانه لما كان باعتبارين كان المعلول متعددا او قالوا ايضا
ثبت القياس الشرعي ومعنى القياس في الشرع واللغة واحد لانه اثبات
مثل حكم الاصل في صورة اخرى بجامع بينهما ولا تفاوت في هذا بين الشرعي
واللغوي فلما جاز الشرعي وجب ان يجوز اللغوي واجيبوا بان الاصل
ان لا يثبت الشرعي ايضا لولا الاجماع على ثبوته فتركنا الاصل بدليل قوي
ولا يلزم من ذلك جواز تركه بلا دليل وفيه نظر لان ثبوت القياس ليس بمجمع
عليه فلا يجوز دعوى الاجماع المعتبر اللهم الا ان يدعى ان اجماع الاكثر كاف
ولا يعتبر بخلاف الاقل وهو ضعيف وقولهم وقطع النباش جواب سؤال
تقريره انه لو لم يثبت اللغة بالقياس لما وجب قطع النباش وحد شارب
النبيذ والنص لم يرد الا في السارق وشارب الخمر عندنا وجبتا كالشافعي
رحمه الله وتقرير الجواب ان ايجابهما انما يثبت بتعميم اسم الخمر والسارق
للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكرناه وانما بالقياس الشرعي بان
يقال الحكم في المنصوص عليه ثابت بعلة وجدت في السارق والنباش فتعدى
اليهما ولقائل ان يقول لا نسلم ثبوت تعميم نقلي لاختلاف النقل في الموضعين
بالحقيقة والمجاز وهذا ليس كذلك فالحرف الخاص قال النحويون

جليا

الحرف لا يستقل بالمفهومية ومعناه انه لا دلالة له على معناه الافرادي
بدون ذكر متعلق وذلك مثل من والى مثلا فانه لا دلالة له على شيء حتى
ذكر متعلقه فيقال من كذا او الى كذا ولتعين معناهما الابتداء والانتهاء
واستدل على ذلك بان من والى مشروط في دلالتهما على معناهما الافرادي
ذكر متعلقهما والابتداء والانتهاء ليس بمشروط في الدلالة على ذلك لمن
والى ليس بالابتداء والانتهاء وانما قال ابتداء وانتهى لئلا ينازع احد
بانه ان لم يكن مفهومهما الابتداء والانتهاء فليكونا اسمي ابتداء وانتهى
واستنادا الى ان الاسم والفعل مشاركان في كونهما غير مشروطين
في دلالتهما على المعنى الافرادي بذكر المتعلق بخلاف الحرف وقيد المعنى
بالافرادي لان المعنى التركيبي مشروط في الدلالة عليه الاسم والفعل
بذكر ما يحصل به من ذكر احد المنتسبين واورد بالاسماء اللازمة للاضافة
كذو وفوق وتحت وامثالها فانها لا تفيد معناها الافرادي الا بذكر
متعلقها وهو المضاف اليه واجيب بالفرق بان ذكر المتعلق في الحرف
مشروط من اول الوضع واما في الاسماء المذكورة فلم يشترط الواضع في
دلالتها على معناها الافرادي ذكر المتعلق وانما كان عدم الانفكاك لامر
وهو انه علم بالاستقراء ان وضع ذو بازاء صاحب ليتوصل به الى وصف
الاسماء باسماء الاجناس فلاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر
المضاف اليه لا لاجل دلالته على ما وضع بازائه وكذلك علم ان فوق وضع
بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه
فان قولنا زيد فوق الدار انما يتخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار
وقس الباقي عليه هذا ما ذكروه وتشاركه المحققون وغيرهم في ذلك
وهذا الكلام اضطراب ليس فيه من التحقيق ولا الاحالة شيء وذلك لانه
يجوز ان يقال من وضع بازاء ابتداء ليتوصل به الى ابتداء خاص مثل

خرجت من البصرة واما ان ذلك باعتبار ان اللفظ كما وضع وضعي
ولم يشترط عند وضعه ذكره ونحو سواء مجردة والاسماء ان ذكرها
شي في هذا الامر بديها وجهه ان كلا واحد منها في الاستعمالات مستقل
مقرونا بذكر المتعلق واما الا يشترط عند الوضع في احدهما دون
الاخر فليس له دلالة اصلا والمتبادر مما يستفاد ان يعني تركيبهم وهو قولهم
لا يستقل بالمفهومية لا يستقيم في الافادة الا بتمحل عظيم لان معناه الاصلي الحرف
لا يدل على معناه الا بذكر متعلقه والعبارة الصحيحة فيه الحرف لا يستقل في
الدلالة على مفهومه لا بالمفهومية فيحتاج ان يقال الحرف لا يستقل في الدلالة
على شي ينسب الى المفهوم وذلك تحمل لا محالة والذي ظهر لي في هذا
المقام ان الحرف ما وضع للتعبير عن نسبة كقولك من للابتداء والى
للانتهاء وعلى للاستعلاء وانّ وان للتاكيد وكانّ للتشبيه وليت للتمني
ولا للنفي والهمزة للاستفهام ومعنى ذلك ان المقصود فيهما والحرف وصلة
واداة غير مقصودة بنفسه فاذا قلنا خرجت من البصرة فانما المقصود
بذكر من معرفة مبدا الخروج لا غير وهو معنى قولهم الحرف يدل على معنى
في غيره واما ذو وامثاله فليس المقصود به معرفة المال فقط بل معناه
وهو الصاحب ايضا مقصود وكذلك زيد فوق الدار ليس المقصود
معرفة الدار بل معرفة علوه على الدار هذا والله اعلم بالصواب
قال مسئلة الواو للجمع الى اخره اختلف الاصوليون في مفهوم الواو
فمنهم من ذهب الى انه الترتيب ومنهم من ذهب الى انه المعية وذهب
المحققون الى انه الجمع المطلق واختاره المصنف واستدل بان المنقول
عن ائمة اللغة ونقلهم حجة في اللغويات وقد استدل ايضا بانها لو كانت
للترتيب لتناقض قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا

الباب سجدا لان القصة واحدة فلو كانت للترتيب كان الامر
بدخول الباب مقدما على الامر بالقول بالاية الاولى ولم يكن
مقدما بالاية الثانية وذلك تناقض لكنه لا تناقض لانه كذب وهو
على الله محال وبانها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل تقاتل
زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا لكن
اجمع اهل اللغة على صحته وبانها لو كانت للترتيب لكان جاء زيد
وعمرو وبعده تكرارا لافادة الواو البعدية ولكان جاء زيد
وعمرو قبله متناقضا لان مقتضى الواو اخر ذلك يناقض القبلية
ولكن اجمعوا على صحة التركيبين واجاب المصنف عن جميع ذلك
بمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون استعماله في الصور المذكورة مجازا
وان كان حقيقة في الترتيب فلا يلزم شي مما ذكر من المحالات
لا يقال الاصل في الاستعمال الحقيقة لانه يستلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل ولقائل ان يقول فلما كان مجازا في الترتيب دفعا للاشتراك
اللفظي وقيل اذا كان مستعملا في الترتيب والمعية ايضا وليس جعله
حقيقة في احدهما اولى من العكس يجعل حقيقة في القيد المشترك بينهما
وهو الجمع المطلق فيصح الاستدلال وفيه نظر لانه انما يصح اذا كان معناه
لا بشرط شي فاما اذا كان معناه بشرط لا شي فلا يكون الجمع المطلق
القيد المشترك بينهما قال قالوا اركعوا الى اخره تمسك القائلون
بالترتيب بوجوه ايضا منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الاية
وليس فيها ما يدل على ذلك الا الواو فكان للترتيب واجاب المصنف
بان الترتيب مستفاد من غيره نحو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني
اصلي ولقائل ان يقول الواو في الاية المذكورة اما ان يفيد الترتيب

أولا والأول يعند المكادسة والثاني فساد الاحتجاج بالحديث
لأنا حينئذ يفيد مطلق الجمع لعدم ثالث عنده فيكون الحديث مخالفا
للآية فيكون مردودا لقوله عليه السلام إذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وما خالف فردوه
ومنها قوله تعالى إن الصفا والمروة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ابدؤوا بما بدأ الله به حين قالوا بأيهما نبدأ يا رسول الله فلو لم يكن
للترتيب ما فات وجوابهم ابدؤوا بما بدأ الله به وأجاب المصنف
بأنه لو أفاد الترتيب لفهموه إذ هم من أهل اللسان ولما احتاجوا
إلى السؤال ومنها ما روي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه أن رجلا خطب
عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن
يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب أنت قل
ومن يعص الله ورسوله فلو كانت الواو للجمع المطلق لما أنكر رسول
الله عليه السلام إذ لا فرق حينئذ بين ما قاله الخطيب وما علمه النبي
عليه السلام وأجاب المصنف بأن الأمر إنما كان لتشريك اسمه بالتعظيم
بدليل عدم الترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول بل إنما هي هي
وقد نص لأنه جاء في الحديث أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما
سواهما فجمع بين الضميرين وقد ذكرنا تمام هذا البحث في الإشراق
شرح مشارق الأنوار ومنها ما استدلوا به مما وقع في الفروع
وهو ما إذا قال الرجل لامرأته وهي غير مدخول بها أنت طالق
وطالق وطالق فإنه يقع واحدة وإن قال لها أنت طالق ثلثا يقع ثلث
ولو لم يكن الواو للترتيب لم يفرق الصورتان وأجاب المصنف
بمنع الافتراق في الحكم بل الواقع فيهما ثلث (اتفاقا أي في الصورة الأولى) وهو مذهب بعض أصحاب
مالك وأحمد والليث والشافعي في القديم وقال وهو الصحيح وإنما

٦٦

من فرق بينهما فيقول الطلاق إذا قرن بالعدد فالواقع إنما
هو بالعدد دون الوصف الأول فإن من قال لامرأته أنت طالق
ثنتين لا يقع إلا ثنتين فإنه [illegible] ولو كان للوصف مدخل لوقع ثلث
فيقع بقوله أنت طالق ثلثا ثلث وأما إذا قال أنت طالق فالواقع
إنما هو بالوصف وقد صادف غير مدخول بها فوقع طلقة وبانت
لا إلى عدة فلا يقع شيء بعده وهو قول مالك والأظهر أنها مثل ثم قيل
جواب سؤال تقريره أن مذهب مالك أن الواو مثل ثم ولا نزاع في
أن طلقة ثم يقع بها طلقة واحدة فيجب أن يقع في صورة الواو أيضا
واحدة فكيف يصح أن يقال الواقع بها ثلث وفيه نظر لأنه لم يتقيد الجواب
على مذهب مالك حتى يرد عليه قول مالك والأولى أن يقال قال مالك الواو
مثل ثم وثم للترتيب فالواو كذلك وأجاب المصنف بأن مالكا إنما قال إنها مثل
ثم في المدخول بها ويعني بذلك أنه إذا قال لها بالواو ثلثا وادعى أنه
نوى بالثاني والثالث تأكيد الأول لم تعتبر نيته كما لو قال بثم وادعى
ذلك لأنه لا يقع في غير المدخول بها ثلث وعلى هذا يكون دليلا آخر
مع جوابه ولقائل أن يقول هو على كل حال مستدرك لأنه إن كان جواب
سؤال فلا قلنا وإن كان دليلا آخر فلأن قول مالك رحمه الله لا يثبت
به أصل لغوي إذ هو ليس من أئمة اللغة بل هو من أئمة الفقه قال الثالث إلى آخره
المبحث الثالث في ابتداء الوضع ومعرفته موقوف على معرفة الواضع
ونحن فيما نحتاج إليه إذا لم يكن بين الألفاظ والمعاني الدالة هي عليها
مناسبة طبيعية فلذلك تعرض لبيان عدمها ليبني على ذلك بحث الواضع
قال ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية وقال عباد بن سليمان
الضيمري بل لا دلالة لها عليها إنما هي لمناسبة طبيعية ذاتية واستدل
المصنف بقوله لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وللشيء وضده

لان فرضه لا يستلزم محالا وقد وقع ذلك كالقرء الواقع على الحيض
وضده وهو الطهر والجون الواقع على الاسود والابيض ولو كانت الدلالة
طبيعية لما وقعت لاستحالة مناسبة طبيعية اللفظ الواحد للنقيضين
والضدين وقال غيره لو كانت دلالة الالفاظ على المعاني ذاتية لما اختلفت
باختلاف الامم ولاهتدى كل احد من الناس الى كل لغة والتالي باطل
فالمقدم مثله ولقائل ان يقول المحال انما لزم فانما هو بالنظر الى اللفظة
الواحدة والكلمات الدالة على المعاني المتقابلة من غير مباعدة احرف
فلم لا يجوز ان تكون المناسبة ثابتة بين حرف ومعنى وحرف ومعنى
اخر وقوله لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل احد من الناس
الى كل لغة ممنوع لم لا يجوز ان يكون فهم السامع تلك الدلالة الطبيعية
مشروطا بمعرفة شيء شامل لوضع غير وضع ويعدم عند عدمه
الا ترى ان العوام الذين لا يعلمون الوضع والواضع اذا تعلموا اللغة
فهموا المعنى لحصول ذلك العرفي عندهم وغايته انا لا نعلمه وعدم علمنا به
لا يستلزم عدمه في نفسه وقالوا اي عباد ومن تابعه لو لم يكن بين اللفظ
والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ الى جميع المعاني ولكان
اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون غيره تخصيصا بلا مخصص
واجاب المصنف بان المخصص هو ارادة الواضع المختار كتخصيص ايجاد
العالم بوقت دون وقت من الباري الى جميع الاوقات وفيه نظر
لان هذا يصح في مذهب ابي الحسن الاشعري واما عند عباد فلا يلتزمه
لجواز ان يكون عباد منهم قال مسئلة الواضع اختلف العالمون
بالواضع على مذاهب فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان الله تعالى
وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي او بخلق الاصوات
والحروف في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة من

معارف صح

الناس او خلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعا وضع تلك
الالفاظ بازاء المعاني وسمي هذا المذهب توقيفيا وذهب ابو هاشم
وجماعة الى ان الالفاظ وضعها واحد او جماعة من البشر ثم حصل
تعريف الباقين بالاشارات والقرائن والتكرير وهو الذكر
مرة بعد اخرى كما يحصل تعريف الاطفال بذلك ويسمى هذا المذهب
اصطلاحيا مطلقا وقد يسمى توقيفيا وذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني الى ان القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي
على الوجه المذكور والباقي يحتمل ان يكون توقيفيا وان يكون اصطلاحيا
وذهب طائفة الى عكس هذا ولم يذكره المصنف لضعفه لعدم متمسك
يعتد به وذهب القاضي واتباعه الى التوقف لان جميع ذلك ممكن
لذاته لعدم لزوم محال بفرض وقوعه والادلة متعارضة ولا مرجح
لشيء منها فلم يحصل الجزم بواحد منها فوجب التوقف هذا تحرير
المذاهب والمصنف قال ثم الظاهر قول الاشعري وفيه نظر لان قول
الاشعري هو ان الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم
ضروري والمصنف زيف الاخيرين في جواب البهشمية بانه خلاف
المعتاد كما سيجيء فبقي الكلام في الوحي فان كان المراد به الافهام بالخطاب
فذلك لا يكون الا بحروف واصوات والكلام فيها كالكلام في الاول والمال
دور او تسلسل وان كان المراد به الالهام وهو تحريك القلب بعلم يدعو
الى العمل من غير نظر في حجة فذلك تعريف لا توقيف وان كان غير ذلك
فلا بد من بيانه وعلى هذا ينبغي ان قول من قال الحق ان المطلوب في هذه
المسئلة ان كان القطع بوقوع احد هذه المذاهب فالمختار قول القاضي
اذ لا قطع في شيء منها وان كان الظن فالحق ما قال الاشعري لظهور الايات
في المطلوب ليس بشيء لان مذهب الاشعري غير محدد في نفسه فكيف

تستدل عليه واعلم ان هذه المسئلة اعني مبدأ الوضع وامثالها اوضح
ليس مما يحتاج اليه الاصولي لان نظم الكتاب او السنة الثابتة
اخراج الطعن سلك فيه الاصولي لاستنباط ما يبتني لاثبات الحكم بعمومه
او خصوصه حقيقته او مجازه بدلالته او اشارته وليس له
اللغات الى ان ابتداء الوضع كيف كان ولا العلم بمن كان وانما نطرح
فلان هذا نظم بحسب الحال بما يدل عليه قال وعلم آدم الاسماء الى اخره
اقام الدليل على ما هو الظاهر عنده وتقريره اللغات توقيفية لانها
معلمة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وكل معلم توقيفي لانا لا نعني من
التوقيفية الا المعلمة واذا ثبت التوقيف في الاسماء ثبت في غيرها
لعدم القائل بالفصل ولنا ان نقول قد تقدم بطلان الوجوه المذكورة
في نفس التعليم فالاستدلال بالتعليم غير سديد واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون المراد بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الهمه الاحتياج الى هذه
الالفاظ واعطاه من العلوم ما به قدر على الوضع والاصطلاح فيكون
الاية دليلا على كون اللغات اصطلاحية سلمنا ان المراد ليس الالهام لكن
لم لا يجوز ان يكون المعلم باصطلاح قوم خلقهم الله قبل ادم وعلم ادم
اذ خلقه واجاب المصنف عن الاعتراض بانه خلاف الظاهر قيل
لان الاصل في التعليم ايجاد العلم لا الالهام وكذا الاصل عدم اصطلاح سابق علم
وفيه بحث لان ايجاد العلم ان كان بسبب فهو باطل لما تقدم وان كان بلا سبب فخلق
ضروري فقد ابطله المصنف فلم يبق الا الالهام فلا يندفع السؤال
واعترض ايضا بان المراد بالاسماء المسميات اي حقائق الاشياء ومعنى
الاية والله اعلم علم ادم حقيقة كل شيء وصفته مثل ان الحيات حقيقته كذا
وانه يصلح لكذا والغنم والجمل للحمل والفرس كذا لكذا واستدل على ذلك الى
قوله تعالى ثم عرضهم بضمير العقلاء بطريق التغليب لان فيهم العقلاء ولو

كان الضمير للاسماء لقيل عرضها او عرضهن لانتفاء جهة التغليب
واجاب المصنف بان المراد بالاسماء الالفاظ لا الحقائق لقوله تعالى
انبئوني باسماء هؤلاء فان المراد بهؤلاء المسميات فلو كانت مرادة
بالاسماء ايضا كان معناه انبئوني بحقائق هذه الحقائق ولا معنى له فان قيل
المذكور هو الاسماء فانه قال وعلم ادم الاسماء كلها ولم يذكر غيرها وقال
ثم عرضهم فدل على ان الضمير للاسماء لئلا يلزم الاضمار قبل الذكر فالجواب
ان مفهوم الاسماء مفهوم مضاف يدل على المسميات فيكون المراد بالاسماء
انفسها وبالضمير المسميات على ان ضمير عرضهم لا يصلح للاسماء لا حقيقة
ولا تغليبا ولقائل ان يقول اصل السؤال والجواب لم يرد على تحصيل
وذلك لان المعلم سواء كان الاسماء او المسميات هل كان بالفاظ او بغيرها
فان كان الاول دل التنزيل على انها توقيفية او توفيقية وان كان الثاني
فلا فائدة في العدول عن الاسماء الى المسميات على ان قولهم علم ان الخيل
حقيقته كذا وصفته كذا والجمل كذا وغيره كذا يدل على ان ثمة هذه الحروف
التي هي في هذه الاسماء فكانت الفاظا فينتقل الكلام اليها واستدل ايضا
مذهب الاشعري بقوله تعالى واختلاف السنتكم والمراد به اللغات
لانه لا يجوز ان يراد الالسنة الجارحة لان الاختلاف في اجرامها لا يبلغ
الى ان تكون اية فيكون اللغات مخلوقة فكانت توقيفية وزيفه المصنف
بان التوقيف والاقدار على وضعها سواء في كون كل منها اية فجاز ان
يكون المراد به الاقدار مجازا ورد بان اطلاق الالسنة على اللغات
متعارف دون الاقدار على اللغات واستدل البهشمية بقوله تعالى
فلا يكون اللغات توقيفية
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على ان اللغات سابقة
على البعثة الرسل ولو كانت بالتوقيف بالوحي لكانت البعثة سابقة عليها
وهو دور واجاب المصنف بان معناه انما يلزم الدور ان لو كانت

ويتعين ان يراد بها المسميات ع

اللغات سابقة على جميع الرسل في الآية سابقة لأنه حال إلا بلسان
قومه فكانت سابقة على الرسل الذين لهم قوم فيجوز أن يكون بعث
آدم عليه السلام على اللغات لأنه لم يكن له قوم حينئذ لقوله تعالى وعلّم آدم
اللغات بالوحي ثم علم أصحابه فيكون اللغات متأخرة عن بعثة
آدم ومتقدمة على غيره من الرسل فلا يلزم الدور ولقائل أن يقول
هذا الجواب مخالف للآية لأن فيها وما أرسلنا من رسول نكرة في
سياق النفي مؤكدة بمن الاستغراقية فكيف يجوز إخراج آدم من
عام مؤكد لا يقبل التخصيص بدليل فضلا عن عدم دليل والجواب
أن تعالى علم آدم الأسماء حين لم يكن له قوم ثم أرسله إليهم بلسانهم
الذي يتفاهمون به ولسان كل قوم ما تفاهموا به على أنه إذا كانت
اللغات سابقة على بعثة الرسل لا يلزم الدور لأن بعثة الرسل على ذلك
التقدير يكون متوقفة على اللغات ولكن اللغات لا تتوقف على بعثة
الرسل بل على تعليم ولا يلزم أن يكون ذلك التعليم رسالة وقوله وأما
جواب إشارة إلى تزييف جواب ذكره بعض الأصوليين عن
دليل البهشمية وهو أن تعالى لا نسلم أن اللغات لو كانت توقيفية
توقيفية لزم تقدم البعثة على اللغات وإنما يلزم ذلك أن لو كان
طريق تعليمها منحصرا في الوحي وهو ممنوع فإنه يجوز أن يكون
التوقيف بخلق الحروف والأصوات في أجسام أو بخلق علم
ضروري في واحد أو جماعة ووجه تزييفه أن التعليم بخلق
الحروف والأصوات أو علم ضروري خلاف العادة وإن كان ممكنا في
ذاته ولقائل أن يقول في هذا الإبطال للمذهب الأشعري بالكلية لأنه جعل
التحسين والتقبيح فاسدا فبقي الوحي وقد تعلم أن المراد به غير
معلوم وقد التزم في هذا الجواب أن الطريق لو انحصر في الوحي لزم

الدور

٦٤

أي أن الأسباب العادية ... كان الكلام في ابتداء وضع اللغة ولا عادة في ذلك الوقت

الدور فقوله على أن ذلك أيضا باطل كفيه من التعسف وقال الأستاذ
لو لم يكن القدر المحتاج إليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفيا لزم الدور
لأنه حينئذ يكون الكل اصطلاحيا يحتاج في التعلم إلى اصطلاح سابق
عليه وهلم جرا ولا بد من العود إلى الأول ضرورة الاحتياج وتناهي
الاصطلاحات وأجاب المصنف عنه بأن الجميع لو كان اصطلاحيا
جاز أن يعرف الاصطلاح بالترديد والقرائن كما تعرف الأطفال
فلم يلزم الدور ولقائل أن يقول في بيان اللغات أن الله تعالى خلق
الإنسان حيوانا ناطقا متعجبا ضاحكا كاتبا مدركا للكليات
والجزئيات وكما أن التعجب والضحك عرضوا له لاحتياج في ذلك
إلى تعليم جاز أن يجعل في كل صنف منه قوة بها يقطع الصوت الخارج من
النفس في مخارج الحروف ليصير حروفا وينظمها فيصير كلمة
فيترجم بها عما يبدو في ضميره مما يحتاج إليه ويجعل فيه قوة فاهمة يفهم
بها عند سماعها ما عنده ممن هو من أفراد صنفه بلا واسطة وممن هو من
غير صنفه بواسطة تكرار ومشاهدة وقد سمعت ثقات يحكون
أن بعض الملوك الذين كان لهم زيادة اهتمام بمعرفة الأشياء حفظوا
صغارا لم يصلوا حد التكلم عن أن يتكلم عندهم وربما لم يجتمع بهم أحد إلا
عند التغذية فاستنبطوا من تلقاء أنفسهم كلاما وتكلموا به وفهم بعضهم
من بعض كسائر اللغات ولم يكن هناك توقيف ولا اصطلاح كان
التزم مسلمهم بأن ذلك لا يتوقف بوحي لزم أن لا يختص الوحي بالأنبياء
فإن التزم ذلك انفصل المطلوب ولا حاجة إلى إقامة دليل لا أن
التنبيه يكفي فيه تكون على آدم الأسماء تمثيلا وقوله الأسماء علمتنا مذكورا
بطريق المشاكلة وهو أن تذكر شيئا بلفظ غيره لوقوعه في صحبته هذا
والله أعلم بالصواب قال الرابع إلى آخره المبحث الرابع في مبادئ

اللغة في بيان معرفة طريق الموضوعات اللغوية لا يستقل العقل
في ادراك المسموعات لانها حسيات والعقل لا يدركها الا بواسطة
الحواس فان كانت المسموعات مما لا يقبل التشكيك كالسماء والارض والحر
والبرد وامثالها فطريق معرفة ذلك بالتواتر والقرآن كله كذلك وان
كانت مما يقبل التشكيك كاللغات من قبايل العرب يعني الذي في القرآن
فطريق معرفتها الآحاد ولقايل ان يقول ثمة طريق آخر وهو الشهرة
وادخاله في احدهما تسوية القوي مع الضعيف فكان الواجب ذكره
قال الاحكام الخامسة لما فرغ عن ذكر ما يستمد منه من اللغة شرع
في بيان ما يستمد منه من الاحكام ورتب الكلام على اربعة اصول لان
الحكم يستدعي حاكما ومحكوما عليه ومحكوما به واختلف العلماء في فعل
المكلف اذا تعلق به حكم الله هل يحكم العقل بحسنه او قبحه او لا فذهبت
الاشاعرة الى نفيه وقالوا يطلق الحسن والقبح على ثلثة امور اضافية
الاول وهو المشهور ان الفعل ان كان موافقا لغرض الفاعل فهو الحسن
وان كان مخالفا لغرضه فهو القبيح والغرض ما لاجله يصدر المعلول من
العلة فعلى هذا اذا كان الفعل موافقا لغرض شخص دون آخر فهو حسن
بالنسبة الى الاول وقبيح بالنسبة الى الثاني فهو اضافي لا محالة الثاني ان
الحسن يطلق الحسن على فعل امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على فعل
امر بالذم على فاعله وهذا يختلف باختلاف ورود امر الشرع في
الافعال فيكون ايضا اضافيا الثالث انه يطلق الحسن على فعل لا حرج
على فاعله في الاتيان به والقبيح على فعل في الاتيان به حرج على فاعله وهو
ايضا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص وفعل الله تعالى
لا يكون حسنا بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله
لغرض وهو حسن بالاعتبارين الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه

يامر الشارع بالثناء على فاعله واما بالاعتبار الثالث فلانه
لا حرج في فعله والحسن بالمعنى الثاني يتناول الواجب والمندوب
لان كل واحد منهما امر الشارع بالثناء على فاعله ولا يتناول المباح
لانه لم يامر الشارع بذلك وبالمعنى الثالث يتناول المباح والمكروه
ايضا لان كل واحد منهما لا حرج في فعله والقبيح بالمعنيين الاخيرين
يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله وفي فعله حرج ولا يتناول
المباح والمكروه لانه بالتفسير الثاني لم يامر الشارع بالذم لفاعلها
ولا حرج في فعلها فالمكروه والمباح ليس بحسن ولا قبيح وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة لذاتها لكن منها ما
يهتدي العقل الى الحسن والقبح بالضرورة كانقاذ الغريق
والكذب الذي لا نفع فيه ومنها ما يدرك بالعقل بالنظر
والاستدلال كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع
ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلوة والحج والشرع كاشف
للحسن والقبح لا موجب لهما ثم ان القايلين بالحسن والقبح الذاتيين
اختلفوا فقالت القدماء ليس في الفعل صفة تقتضي حسنه او قبحه
بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين حسن الفعل
وقبحه لاجل صفة زايدة على الفعل لانه لا يقتضي حسنه او قبحه
قالوا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضي
الى هلاك الولد والصوم حسن لاشتماله على كسر قوة الشهوة
الباعثة على الفساد وقال آخرون ان الفعل القبيح متصف بصفة
توجب قبحه والفعل الحسن لذاته حسن ويقولون ان كان
في الفعل ما يؤدي الى مفسدة كان قبيحا وان لم يكن كان حسنا
وقالت الجبائية حسن الافعال وقبحها بوجوه واعتبارات

والوجه سوهي مفارق مع قطع النظر عن الغير والاعتبار عن هي
مفارق بالنظر الى الغير افاده شيخي العلامة رحمه الله وذلك
كالمواقعة بلا ملك اذ اتحقق الاشتباه من الجانبين كان حسنا
بهذا الاعتبار وان لم يتحقق اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار واذا تحقق
الاشتباه من جانب دون اخر فهو حسن في حق من اشتبه عليه
قبيح في حق من لم اشتبه فهو حسن من وجه قبيح من وجه وعليك تطبيق
على التعريف ولقائل ان يقول قوله لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح
ليس بصحيح على الاطلاق لانه يحكم بذلك اذا كانا بالتفسير الاول وكان
الواجب ان يذكر الاقسام ثم يذكر ان حكم العقل منتف في اي قسم منها
وايضا قوله وفعل الله حسن لا تعلق له بهذا البحث بل هذا البحث
كله من مسائل الكلام ولكن نذكره في الاصول من يذكره بان لتصور
الاحكام الذي تستمد منه الاصول نوع تعلق به من حيث ان نعرف
ان المباح هو الذي لا يكون منكرا وهذا البتة والواجب يكون حسنا
البتة لا غير فكان ذكره ههنا في محله قال لنا لو اختار استدل
المصنف على نفي مدعى الخصم بدليلين لان بنفيه يلزم مدعاه احدهما لو كان
الحسن ذاتيا لما [illegible] لذات الفعل ولصفة تقتضيها ذاتية لما اختلف
[illegible] لم يصر الحسن قبيحا وبالعكس لان الذاتي لا يزول لكن قد يصير
القبيح حسنا كالكذب اذا كان فيه عصمة نبي من الهلاك والقتل اذا كان
قصاصا والضرب اذا كان حدا والثاني انه لو كان كذلك لاجتمع النقيضان
في صدق من يقول لاكذبن غدا لانه لا يخلو اما ان يكذب في الغد او يصدق
فان كذب لزم قبحه بكذبه في نفس الامر وحسنه لاستلزامه صدق
الخبر الاول فان المستلزم للحسن حسن فاجتمع في الخبر الثاني الحسن
واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان صدق لزم حسنه في نفسه
وقبحه لاستلزامه كذب الخبر الاول وفيه مسامحة اذ الوجهان

ولقائل ان يقول
الوصفان من
محتملات المكلف
والمتصف باحدها
المقيد ولا اختلاف
ثمه البتة ح

ليس بذاتيين للجبائية لقولهم بالوجه والاعتبار واستدل ايضا
بان الحسن والقبح لو كان ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض لان
الحسن زائد على نفس الفعل اذ هو ليس نفسه ولا داخلا فيه حيث
علم نفس تعقله تعقله فانا نعقل الصوم ولا يخطر ببالنا حسنه وهو
موجود لان نقيضه وهو اللاحسن سلب لعدم استلزام حصوله
محلا وجوديا لجواز ان يقال المعدوم لا حسن والوجودي ليس كذلك
واذا كان احد النقيضين سلبا يكون الاخر موجودا لاستحالة ارتفاعهما
ولان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا لان المعدوم مسلوب والذاتي
لا يسلب كله ذاتي فيكون موجودا واذا ثبت انه زائد وموجود
وقد وصف الفعل به لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باتفاق المتكلمين
وموضعه الكلام ولقائل ان يقول قيام العرض بالعرض محال مطلقا او بشرط
ان يكون القيام اعتباريا والثاني مسلم ولكن الحسن اعتباري بالتفاسير
الثلاثة ويؤيده قول الجبائية والاول ممنوع فان الاعتباري جاز ان
يقوم بالمعدوم فضلا عن العرض واعترض على الدليلين بنقض اجمالي
وتفصيلي اما الاول فتقريره ان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم قيام العرض
بالعرض لان امكان الفعل زائد عليه لعدم استلزام تعقله تعقله ووجودي
لانه نقيض للاامكان وهو عدمي لاتصاف العدم به والفعل يوصف به فيلزم
قيام العرض بالعرض واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله
لان نقيضه لا حسن وهو سلب قلنا سلب صورة او معنى والثاني
ممنوع والاول مسلم ولكن الاستدلال به على وجودية الحسن مردود لان وجودية
حسن يكون موقوفا على اثبات ان لا حسن سلبي معنوي وكونه كذلك
موقوف على اثبات ان الحسن وجودي وذلك دور وانما لم يكن صورية
السلب كافيا في ذلك لانها قد تكون ثبوتية كاللامعدوم فانه لا يكون الا موجودا

وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع فانه يصدق
على الموجود والمعدوم الممكن واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون نقيضه
موجودا لم يلزم كونه عدميا وهذا الذي ذكره من النقض الاجمالي
مختص بالوجه الاول من الدليل واما على الوجه الثاني فما ذكره الشيخ العلامة
رحمه الله وهو ان يقال لا نسلم ان الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل
قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتية للشيء قلنا ممنوع فان كل امر
مقتض لاتصافه بنقيض مباينه فانه لا بد ان يكون مقتضيا لاتصافه
بكونه لا فرسا واستدل ايضا بان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس
بمختار ليس بحسن ولا قبيح لذاته اما الصغرى فلان فعل العبد اما ان
يكون لازما لا يمكن العبد من تركه او جائزا يمكن منه والاول واضح لانه
لا يتمكن من تركه ضرورة فهو غير مختار والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم
بان يقال الفعل مع المرجح اما ان يكون لازما او جائزا والاول ضروري
والثاني يعود فيه التقسيم فاما ان ينتهي الى الضروري او يتسلسل او ينتهي
الى الاتفاقي وان لم يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا لان صدوره في زمان
دون اخر لما لم يكن لمرجح كان اتفاقيا وهو ليس بمختار واما الكبرى فبالاجماع
وضعف المصنف هذا الاستدلال بوجوه منها ان هذا الدليل تشكيك في
الضروريات لانا نعلم ان فعل العبد اختياري للقطع بالتفرقة بين
الضرورية والاختيارية فان الضرورية تصدر عن العبد وان ابى كحركة
الانسان الى اسفل بالقسر والاختيارية لا تصدر اذا ابى كحركته
بالارادة في السطوح المستوية والتشكيك في الضروريات لا يستحق
الجواب ولقائل ان يقول هذا الاستدلال على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
لان افعال العباد عنده كحركات المرتعش ومنها نقض اجمالي وهو ان
يقال لو صح الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد غير مختار لزم ان يكون

فعل الله

فعل الله تعالى ايضا غير مختار لانه اما ان يكون لازما او جائزا والاول
ضروري والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم وان لم يفتقر
كان اتفاقيا والكل غير مختار لكنه مختار فلا يكون الدليل صحيحا ولقائل
ان يقول ان اللازم للخصم ذلك في مقام المناظرة بناء على مذهب الحكيم
اذ لا يتم النقض ومنها ايضا نقض اجمالي وهو ان الدليل المذكور لو
كان صحيحا بجميع مقدماته لم يوصف فعل العبد بالحسن والقبح شرعا
لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن
والقبح شرعا بالاجماع ولقائل ان يقول دعوى الاجماع باطلة لان
ابا الحسن الاشعري يقول باضطرارية افعال العباد ويقول
باتصافها بهما شرعا وقال المصنف والتحقيق انه يترجح بالاختيار
ومعناه ان فعل العبد جائز بذاته ويترجح احد جانبيه من الصدور
وعدمه باختياره وعند تعلق الاختيار به يتعين لازما واللزوم
بالغير لا ينافي كونه جائزا بالذات فيجوز ان يكون حسنا او قبيحا من
حيث ذاته لانه لم يبلغ الى حد اللزوم المانع عن الاختيار فان المانع عنه
هو ما يكون لازما بغير اختيار وهو الوجوب السابق عليه ولقائل ان
يقول الذي ظهر من كلامه هذا ان فعل العبد جائز بمعنى المرجح فيتاتى
للخصم ان يقول الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا مفتقرا
او اتفاقيا وهو اصل المسئلة قال وعلى الجبائية الخامس هذا دليل
على ابطال مذهب الجبائية وتقريره لو كان حسن الفعل وقبحه لغير
الطلب من الوجوه والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل
بل لاجل ذلك الاعتبار العارض بالقياس الى غيره لان التعلق به يتوقف
على حصول ذلك الاعتبار الذي هو الفعل التالي باطل لان التعلق نسبة بين
الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا تتوقف الا على حصولهما والطلب

ى طلب الله تعالى

قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به كما اعوض ذلك الاعتبار للفعل
ادام تعوض ولقايل ان تقول الطلب بتحصيل الفعل فلو تعلق به بعد حصوله
لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولان المراد بالفعل ان كان من حيث هو فليس
بحاصل في الخارج وان كان بصفة يلزم المدعى وان اريد بالحصول الحصول
العلمي فهو قديم وما نحن فيه ليس من ذلك وحوله وايضا دليل على ابطال
مذهب الخصوم على العموم وتقريره لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة
لازمة او اعتبارية عارضة له لم يكن البارى مختارا في الحكم لان الفعل
الحسن يكون حينئذ راجحا على القبيح فيجب ان يكون متعلقا بحكم الوجوب
والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن فيجب ان يكون متعلقا بحكم التحريم وحينئذ
لانه اما ان يكون الحكم متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه او بما هو غير راجح
والثاني باطل لئلا يلزم ترجيح المرجوح فانه خلاف صريح العقل فيتعين
الاول ضرورة واذا كان الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في حكمه
ولقايل ان يقول كون الفاعل مختارا بمعنى القدرة ومتعلقها الامكان
وليس للوصف الزائد مدخل ضروريا كان او غيره ولان الحال بخلاف
صريح العقل قبيح او ممتنع لكن بالنسبة الى الشاهد واما بالنسبة الى
الغيب ممنوع وستأتي مثل هذا في كلامه وحوله ومن السمع دليل اخر
على نفي الحسن والقبح العقليين ماخوذ من السمع وهو قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجهه ان الآية تقتضي نفي التعذيب بمباشرة
بعض الافعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل ومذهب المعتزلة يستلزم
تعذيب تارك بعض الافعال ومباشر بعضها قبل ذلك لان الحسن والقبح
على مذهبهم يتحقق قبل البعثة والحسن في بعض الافعال يستلزم كونه واجبا
والقبح يستلزم كونه حراما فيكون بعض الافعال قبل البعثة واجبا وبعضها
حراما وترك الواجب ومباشرة المحرم يستحق به العذاب

فالتعذيب قبل البعثة لازم لمذهب المعتزلة وهو مناف لمقتضى
الآية ومنافي اللازم مناف للملزوم فمذهبهم مناف لمقتضى الآية
ولقايل ان تقول ترك الواجب يستدعي استحقاق العذاب لا العذاب
فمذهبهم يوجب استحقاق العذاب ومقتضى الآية نفي التعذيب
فلا يكون مذهبهم منافيا لمقتضى الآية لا يقال مذهب المعتزلة ان
التعذيب على ارتكاب الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير قبلها
واجب على الله تعالى فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب
لانا نقول الملازمة بعد الخطاب او قبله والاول مسلم ولا يفيد
والثاني ممنوع فان القبح وان كان ذاتيا يستحق به العذاب لكن يجوز
ان يكون مشروطا بالخطاب على ان قوله على ارتكاب الصغاير
قبل التوبة لم يعرف مذهبا لهم بل الصغاير مكفرة اذا اجتنبت
الكباير كان حسن الصدق الذي اضره هذا دليل المعتزلة على ان
الحسن والقبح ذاتيان وتوجيهه ان يقال حسن الصدق النافع
وحسن الايمان وقبح الكذب الضار والكفر ان معلوم لنا من غير تعرض
الى عرف او شرع او برهان وكل ما هو كذلك فهو ذاتي لغرض عدم
خارج اصلا واذا كانا ذاتيين في ذلك كانا في غيرها كذلك لعدم القائل
بالفصل واجاب المصنف بانا لا نسلم انها في هذه الصور معلومان لنا
بالضرورة بل علم بما ذكر من العرف او الشرع او البرهان لانا لو قدرنا
اي حسن هذه الصور وقبحها
انفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان وعرضنا
هذه الصور عليها لم نجزم بحسنها ولا بقبحها ولقايل ان يقول اذا حققنا
الخلاف قبل الشرع في قوم لم يعارضوا ذلك وليسوا من اهل البرهان
لم يلزم من ذلك محال وكان ممكنا ولا مبدا له الا الذات فاذا كان ذاتيا على ان
البرهان يستلزم ذلك لا محالة الامر الى قوله الا بان شكر المنعم

المنع حسن فانه اما ان يلحظ ما خفي الخصم من انه خارق للعادات
او يثبت له الحسن ولا سبيل الى الثاني عندهم لان العقل عندهم مثبت
فتعين الاول ويثبت به المطلوب واستدلوا ايضا بان الصدق
والكذب اذا استويا في جميع الامور التي يمكن ان يكون متعلق بغرض
العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما صدقا والاخر كذبا مع قطع
النظر عن كل ما يخرج عن صدق وشرع وبرهان آثر العقل الصدق
ولا سبيل الا الذات فكان ذاتيا واجاب المصنف بان التقدير محال
لاستحالة تساوي المتنافيين في جميع الصفات والمحال جاز ان
يستلزم محالا آخر ولو سلم انه ليس بمحال لكنه يفيد المطلوب في
الشاهد دون الغائب اذ لا يستبعد من ايثار الصدق بالنسبة
الينا لا يجوز ان يقع منا الا يرى ان يمكن العبد من المعاصي لا يقبح من
الله تعالى ومنا يقبح واذا كان كذلك لم يصح قياس حسن الصدق في حق
الله على حسنه في حقنا ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة ذلك بالنسبة الى
الفاعل المختار الا يرى الى قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم فانه
ساوى بين المنافقين من كل وجه وقالوا ايضا لو كان الحسن شرعيا لزم
افحام الرسل واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة ان الرسول
لما ادعى النبوة واظهر المعجزة وقال للجاحد انظر في معجزتي لتعلم
صدق دعواي يقول الجاحد لا انظر فيها حتى يجب علي النظر فيها
ويعكس ويقول لا يجب النظر علي حتى انظر فيها لان وجوب النظر
حينئذ بالشرع فيتوقف على ثبوت الشرع وثبوته يتوقف على دلالة
المعجزة على صدق الرسول في دعواه ودلالتها على ذلك تتوقف على النظر
في المعجزة فيقول لا انظر في معجزتك لئلا يثبت نبوتك فيلزم الافحام
وحاصله ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر فيتوقف كل منهما

في معجزتك — النظر علي — النظر علي — في معجزتك

في الاخر وهو دور ولقائل ان يقول التقرير المذكور يؤدي
الى ان يكون النظر واجبا بالعقل والمذهب خلافه لان هذه
المسألة تدل على ان النظر واجب شرعا لا عقلا على ان حسن الافعال
عقلا او شرعا بل هذه مسألة اخرى مختلف فيها هي من مقدمات
مسألة التحسين وذلك مثل ان يقال الايمان حسن عقلا لانه شكر
المنعم وشكر المنعم واجب عقلا وذلك يتوقف على معرفة
المنعم وهي موقوفة على النظر وما لا يتم الواجب الا به وهو
مقدور فهو واجب فالنظر واجب لكنه جهة اخرى خلاف
ما نحن فيه وقوله او لا يجب حتى يثبت بالشرع ويعكس وجه
اخر وهو ان يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي
ولا يجب النظر علي في معجزتك حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع
ما لم يجب علي النظر لانه حينئذ لا يثبت الا بنظري في معجزتك وذلك
دور واجاب المصنف عن الدليل المذكور اولا بانه مشترك
الالزام لان وجوب النظر عند المعتزلة نظري لتوقفه على مقدمات
متوقفة على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر موقوف على
العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق
اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وكل نظري فحينئذ يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى
يجب علي النظر ولا يجب علي النظر فيها حتى انظر فيلزم الدور
فكل ما جعل المعتزلة جوابا لهم فهو جوابنا وفيه نظر لان لهم
ان يوجهوا الافحام على هذا الوجه وجوب النظر شرعي فلا
يثبت الا به والعقل لا مدخل له في ثبوت الشرع فلا بد للشرع
من شرع اخر ويتسلسل او يدور وهذا ليس بمشترك الالزام

ضرورة توقف الوجوب على الشرع حينئذ ويعكس المعاند ويقول ولا يثبت الى اخره

وثانيا بان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر لامكان
ان ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به وليس سلمنا ان النظر
يتوقف على وجوبه لكن وجوبه لا يتوقف على نظر العاقل بل انما يكون
بالشرع عندنا فوجوب النظر على العاقل لا متحقق في نفس الامر نظر
او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت ولا امتناع في ذلك غايته انه
تكليف للعاقل في وجوب ما كلف به عليه وهو جائز في هذه الصورة
للضرورة ولقائل ان يقول وجوب النظر في معرفة الله بالشرع
قبل ظهور الشرع او بعده لا جائز ان يكون قبله والنزاع في ذلك
ولو اريد بعده احتيج الى ثبوته واثباته بالشرع دور
او تسلسل وبالعقل هو المطلوب وقالوا ايضا لو كان شرعيا
لجاز ظهور المعجزة من الكاذب واللازم باطل بالضرورة فالملزوم
كذلك بيان الملازمة انه لو كان كذلك لحسن من الله كل شي ولو حسن
من الله كل شي لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب فيجوز ان
يكون المعجزة منه وهذا فاسد لانه اذا كان الحسن شرعيا كان
كل ما امر به حسنا لا غير وقوله ولا امتنع الحكم وجه اخر وتقريره
لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ورود الشرع بقبح نسبة
الكذب الى الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر من العالم
لانه لا مجال لحكم العقل حينئذ ولم ينه الشرع بعد لكن اطبق العقلاء
على الحكم بقبح ذلك كله واجاب المصنف عن الاول بانه ان اريد بالجواز
الجواز العقلي بمعنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا
ذاتيا فلا نسلم انتفاء التالي فان اظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع
لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة فلا نسلم صدق
الملازمة لجواز ان يكون شرعيين وامتناع اظهار المعجزة على يد

الكاذب بناء على ما يجري عليه العادة لا على القبح الذاتي وهو العادة
فانا نعلم امتناع ذلك بحسب العادة ولقائل ان يقول الامتناع ليس
ذلك ذاتي فان الممتنع هو ما يلزم من فرض وقوعه محال ويلزم على ذلك
عدم حكمة الباري وسفهه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعن
الثاني بمنع انتفاء التالي ان اريد بالحكم بقبح هذه الامور الحكم بقبحها
شرعا فانا نلتزم ان الحكم بقبح هذه الامور قبل الشرع ممتنع وان
اريد به الحكم بقبحها عقلا فلا نقول به واعلم ان الكلام في الحسن
والقبح على وجه التنازع بين المعتزلة والاشاعرة لم يتعد من تحصيل
لانه بالتفسير الاول عقلي ليس الا وبه تفسير المعتزلة لا الاشاعرة
وبالتفسير الاخير شرعي ليس الا وبه تفسير الاشاعرة دون
المعتزلة فاختلف المبحث وانتفى النزاع والله اعلم قال
سلمنا انه اخره اعلم ان بطلان قاعدة التحسين والتقبيح
يستلزم بطلان كل فرع مترتب عليهما ولكن عادة الاشاعرة يفردون
مسئلة شكر المنعم عقلا ومسئلة الحكم في الاشياء قبل ورود الشرع
بالذكر في الابطال للثقة دون انهما في المباحث وههنا التنزل
عبارة عن تقدير صحة القاعدة مع استثناء بطلان الفرع المترتب عليها
زيادة بيان لبطلانها وتقريره ان يقال سلمنا ان تلك القاعدة ثابتة
لكن هذا الفرع غير ثابت للعلم بحال ان الفرع الذي لم ما خلا واحد
اذا ابطل لبطلان القاعدة غير ثابتة لانه علة انية لثبوتها لكنها
شكلت من باب ارخاء العنان لتحصيل المقصود فاما مسئلة شكر المنعم
وهو عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى الظاهرة
والباطنة فيما خلقت له فقد استدل عليها بشرطية هي قوله لو وجب
لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة هي ما يكون الشي به

العاقل ها تعلقته العقول والقبول

احسن حالا وبيان الملازمة وبطلان التالي ظاهر اذ لا بد من
فائدة اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر في الدنيا وهو
باطل لان في الشكر على الشاكر مشقة عظيمة ولا حظ للنفس فيها
او في العقبى وهو كذلك اذ لا مجال للعقل في الجزم بحصولها فانتفى الفائدة
فلو وجب لكان عبثا وهو قبيح ولقائل ان يقول لا مجال للعقل في ذلك
مطلقا او لعقولنا والثاني مسلم ولا يدفع والاول ممنوع لجواز ان
يكون لبعض العقول في ذلك مجال كعقول الانبياء عليهم السلام وان يقول
العبث ما لا فائدة فيه فكان معنى كلامه لو وجب لفائدة ولما كان بلا فائدة
وهو ليس بصحيح وقولهم مبتدا وقوله [illegible] خبره وهو جواب
ايراد للمعتزلة وتقريره لا نسلم عدم جواز ان يكون الشكر للشاكر
لفائدة في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس فيها قلنا ممنوع فان الامن من
احتمال العقاب على ترك الشكر الذي يلزم ان يخطر على بال العاقل فائدة
وجوابه بالرد وهو ان يقال لا نسلم ان هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال
ولئن سلم لزوم خطوره فمعارض باحتمال العقاب على الشكر من وجهين
احدهما ان الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه فان الشكر انما هو باستعمال
القوى المذكورة التي هي كلها ملك الحق تعالى وتقدس والتصرف في ملك
الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه والثاني ان الشكر على نعم الله كالاستهزاء
به لمن شكر ملكا عظيما على لقمة وصلت اليه من جهته بل اللقمة بالنسبة الى
الملك اعظم قدرا من الدنيا كلها بالنسبة الى الله تعالى فربما يكون الشكر
حسنا سببا للعقاب فكان العقاب محتملا ولقائل ان يقول على الاول
احتمال العقاب بترك الشكر اما ان يكون واقعا في نفس الامر اولا فان
كان الاول فلا شك انه من اجل الفوائد وان كان الثاني لزم ان تكون
مواعدة الانبياء بعد مجيئها على خلاف ما في الواقع وذلك باطل بالاتفاق

بيان القوى

الشكر فان الانبياء لم يعدوا عليه اصلا الا بعد الانبياء لم يخبروا
به بعد ورود الشرع وليس الكلام فيه لان الاحتمال هو الامكان
فلا يتحد وان يقول التصرف في ملك الغير بغير اذنه لا يجوز مطلقا
او اذا تضرر به الغير والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه لا يفيد ونحن
في كلامه وان يقول ان اريد بالاذن اذن الشرع فهو عين النزاع
وان اريد به غيره فلم لا يجوز ان يكون الاقتضاء العقل اذنا وان
يقول احتمال العقاب انما يكون بارتكاب قبيح والقبح ان كان شرعيا
فخلاف المفروض وان كان عقليا لزم مدعاهم واما مسئلة الحكم على
الاشياء قبل الشرع فمذهب الاشاعرة ان افعال العقلاء قبل الشرع
لا حكم لها من وجه عدم الشرع وبطلان الحسن والقبح العقليين
واما المعتزلة فقالوا الافعال اما ان تكون اضطرارية كالتنفس ونحوه
اولا ولا بد من قطع الاباحة في الاول والثاني اما ان يقضي العقل فيها
بحسن وقبح اولا واختلفوا في الثاني على مذاهب ثلثة الاول الحظر
وهو مذهب معتزلة بغداد والثاني الاباحة وهو مذهب معتزلة
البصرة والثالث التوقف لهم واراد بقوله لهم ان هذا الاختلاف
بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم قبل الشرع لا بين الاشاعرة كما تقدم
ونبه بقوله ثالثا على ان ثمه مذهبين اخرين ولذا كان الثالث التوقف
يعلم ان احد الاولين الحظر والاخر الاباحة والاول اي الذي يقضي العقل
فيه بحسن او قبح ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة لان قضاء العقل فيها اما
بالحسن او بالقبح والاول اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح
او يترجح وجوده وحينئذ اما ان يذم تاركه وهو الواجب اولا
وهو المندوب والثاني اما ان يذم فاعله وهو الحرام اولا وهو المكروه
واذا دريت بقوله عندهم ان هذه الاقسام الخمسة تحققها قبل الشرع

كالتنفس ح

انما هو بمادرس المعتزلة واعلم ان المصنف لم يتعرض لابطال مذهبهم في الافعال
الاضطرارية لان نفي الاباحة عنها لا يشبه اوضاع الملة الحنيفية السهلة
السمحة البيضاء ولا لابطال الافعال الاختيارية التي يقضي العقل فيها بحسن
او قبح الفعل بما قيل في ابطال قاعدة الحسن والقبح وانما تعرض للتي لم
يقض بشيء منها فبدا بابطال مذهب الحاظر بما تقريره انها لو كانت
محظورة لما صحت منه قبل الشرع وفرضنا خلونا كالحركة والسكون
لزم التكليف بالمحال لامتناع خلو الجسم عنهما والتالي باطل وقد يقال ان
التكليف لا يكون الا بالعقل او الشرع والفرض عدمهما فكان غلطا صرفا
لان مثل تلك الصورة يكون من الضروريات وليس الكلام فيها والاستاذ
ابو اسحق رد مذهب هذه الطائفة بتمثيل اقناعي قال اذا ملك جواد
بحرا لا نزف له ولا ينفد ماؤه واحب مملوكه قطرة منه فكيف يدرك
تحريمه عقلا يعني انه لا يتصور منه اي من الجواد منع مملوكه عن تلك القطرة فكذلك
الباري تقدست ذاته المالك المطلق لا يمنع مملوكه عن الاستلذاذ بنعمه ولقائل
ان يقول هذه خطابة لم تفد شيئا لان الحكم بالعلم اما ان يكون بالعقل او
بالشرع والفرض عدمهما والقائلون بالحظر قالوا مباشرة الافعال المذكورة
تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو حرام كما في الشاهد وهذا الكلام
باطل لما مر ان الفرض عدم محرم شرعي وعقلي واجاب المصنف بان
كون التصرف حراما في ملك الغير بغير اذنه لا يكون الا بالشرع ولا
شرع ولئن سلم انه ليس بالشرع بل بالعقل لكنه حرام اذا تضرر الغير به
واما اذا لم يتضرر كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس بناره فلا ولئن
سلم حرمته مطلقا لجواز ان يتضرر المتصرف به آجلا لكنه معارض
بالضرر الناجز الحاصل فان الترك يوجب الضرر في الحال ودفعه
واجب وهذا الكلام باطل لما مر من عدم الحاكم قال وان اراد الى آخره

هذا

هذا ابطال مذهب القائلين بالاباحة وتقريره المبيح ان اراد
بكونه مباحا انه لا حرج في الفعل والترك فهو مسلم لعدم الحاكم
بالمبيح وان اراد بالاباحة خطاب الشارع وهو الاذن الشرعي
في الفعل مع نفي الحرج فلا اباحة قبل الشرع وان اراد بالاباحة
حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحة اذ الكلام في
الافعال التي ليس للعقل فيها مدخل فهو باطل لجواز ان يلتزم الخصم
الوجه الاول وحينئذ يكون الابطال باطلا وقال القائلون بالاباحة
خلق ما ينتفع به وخلق من ينتفع وذلك لا يخلو عن حكمة والا كان
عبثا والحكمة منه حصول الفائدة وهي لا يكون للخالق لتعاليه عنها فتعين
المنتفع به اما بالتلذذ او الاجتناب او الاستدلال على الصانع وكل
ذلك بالتناول فكان مباحا وهو باطل لانه مبني على نفي العبث وقد عرفت
ما فيه وقوله وكل ذلك بالتناول ليس بصحيح لان الاستدلال قد يكون
من جهة الباصرة لا من جهة الذائقة واجاب المصنف بمعارضة ومناقضة
اما المعارضة فبانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم وهو باطل اما
اولا فلانه ابطله حين استدل به القائل بالحظر واما ثانيا فلان الحكم بالحرمة
يقتضي موجوده واما المناقضة فهي انا لا نسلم عدم الاستفادة بدون التناول
لجواز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر
وهو باطل لان الحكم بهذا الجواز اما العقل او الشرع والفرض خلافهما
وقوله وان اراد الواقف بيان ابطال مذهب الواقف وتقريره
الواقف من الحكم بالحظر والاباحة ان وقف لتعارض ادلة الحظر
والاباحة ففاسد لان التعارض انما يكون بين موجودين وقد بينا
بطلانهما وان وقف لان الحكم بهما موقوف على الشرع والمفروض خلافه
كان حقا وهو باطل لان الوقف لذلك مناقض لمذهبهم فكيف يقف به عليها

ان الفقيه ليس جامعة لجواز ان يعرف باعتبار ان المحشي انما هو
الفعل والعرض فهو افعال لا تدخل تحت حكمه فلا بد من التوقف
قال الحكم الى اخره هذا هو الاصل الثاني وذكر فيه مقدمة وثلث
عشرة مسئلة المقدمة في تعريف الحكم واقسامه قيل في تعريفه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه ما افاد نحو المخاطب
او من في حكمه واريد به ههنا ما توجه نحو المستمع او في حكمه فالخطاب
كالجنس يتناول المحدود وغيره كخطاب الملائكة الجن والانس وباضافته
الى الله خرج خطاب غيره وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج مثل
قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله لكنه لم يتعلق بافعال
المكلفين واعترض بانه غير مطرد فان مثل قوله والله خلقكم وما تعملون
ليس بحكم والحد صادق عليه فزيد عليه بالاقتضاء او التخيير فاطرد اذ
ليس في النقض طلب ولا تخيير فانتقض العكس بالزيادة لان كون الشيء دليلا
كالدلوك الشمس للصلوة وسببا كالزنى لوجوب الحد او شرطا كالوضوء
للصلوة احكام والحد ليس بصادق عليها اذ ليس فيها طلب ولا تخيير
فتفرق الاصوليون حسنة منهم من التزم الاختلال فزاد قيدا
التعريف او الوضع فاستقام التعريف طردا وعكسا فان
الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلوة والزنا سببا
لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحة الصلوة كان ذلك كله بوضع
الله تعالى فقد ظهر بسبب كونه وضعيا تحت الحكم ومنهم من منع
الاختلال وقال لا حاجة الى هذا القيد واختلفوا فمنهم من قال
ان ما هو من باب الوضع احكام راجعة الى الاقتضاء والتخيير
لان كون الدلوك دليلا راجع الى الوجوب وهو من الاقتضاء وكذا
كون الزنا سببا للحد وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة راجع

توجيه ح

راجع الى الوجوب

بل يتناولها والجمع بتأت والاجزاء ايضا وخرج نحو ضرب
زيد عمرا او امثاله من كل فعل اخذنا بصطلح له من الفاعل والمفاعيل
فيه وليس بعام كالاول لان المستغرق فيهما ليس افرادا للعموم
بل افراد وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة
واحدة على شيئين فصاعدا او قال من جهة واحدة احتراز عن
مثل ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن من جهتين
وذكر الوحدة تاكيد في غير موضعه وقال على شيئين فصاعدا
احترازا عن مثل رجل وزيد وزيفه المصنف بكونه غير جامع
لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان الشيء لا يصدق عليهما عند
الغزالي ولخروج الموصولات فانها ليست بلفظ واحد لعدم
تمامها بدون الصلة وغير مانع لدخول كل مثنى وكل معهود ونكرة
كرجلين والرجال المعهودين ورجال مع انها ليست بعام وقد
يلتزم الغزالي دخول المعهود والنكرة فيه ويمنع انهما ليسا بعامين
ثم قال المصنف الاولى ان يعرف العام بما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا ضربة [illegible] وانما قال مسميات ليتناول
المعدوم والمستحيل فان اطلاق المسمى على مدلولهما صحيح وان لم يكن
شيئا وانما جمع المسميات ليخرج المثنى والمفرد نحو رجلين
وزيد وقال اشتركت فيه ليخرج النكرة من اسماء الاعداد كعشرة
ونحوها فان دلالتها على المسميات التي هي اجزاؤها ليست
باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان معناها الكلي لا يصدق
على الاحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهود نحو
كالرجال فان دلالته مقيدة بكونها معهودة وقال ضربة اي دفعة
ليخرج عنه النكرة كرجل ورجال فان دلالتهما على المسميات ليست

فيه ح

هو ح ا

دفعة بلا شرط البدل فالعام والخاص بخلافه وكما جاز للاعلام
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه كحلقا ضربة وفيه نظر
لان المختار عنده ان الاستغراق شرط العموم كما سياتي ولو له
مسميات تصدق على افراد مثله قال مسئلة العموم الى اخره
اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما
عروضه للمعاني ففيه ثلثة مذاهب الاول انه لا يكون من
عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثاني انه من عوارضها مجازا
لا حقيقة الثالث وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارضها
حقيقة واستدل عليه بان العموم في اللغة حقيقة هو شمول امر
لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني فكان حقيقة
فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب ونحوه ولذلك اي
ولكون العموم حقيقة في المعاني قيل عم المطر والخصب وكذلك
المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات ولهذا اي
ولان العموم يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر به الكلي وهو
ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فان قيل العموم الذي يعرض
للمعاني ليس هو المتنازع فيه لان المتنازع فيه شمول امر واحد
لافراد متعددة كشمول الرجال الذي هو امر واحد المتعدد
وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في
محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم باعتبار تعدد المحال
فكان مجازا اي باب ذكر الحال وارادة المحل اجيب بان العموم
بحسب اللغة ليس بشرط شمول امر واحد لافراد متعددة
بل العموم بحسبها شرط شمول امر متعدد سواء كان المتعدد متعدد ا ه
افرادا او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني وليس ان عموم
المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت

بن ح

باعتبار واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين
وكذلك عموم الامر والنهي فانه امر واحد وهو الطلب الشامل
لكل طلب تعلق بكل احد من المامورين وكذلك المعنى الكلي
فان عمومه باعتبار واحد شامل لافراده ولقائل ان يقول
الكلام في العام المصطلح والعموم يناسبه والاستدلال بالعموم
اللغوي لا يفيد سلمناه لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني
بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت الا بالسماع ليس للقياس
في ذلك مدخل واما عموم المطر والخصب والمعنى الكلي فانه
باعتبار تعدد المحال فكان مجازا ورجوعه الى اللغة يمكن
ان نقول بعموم عشرة وقد ابطل عموم الصوت باعتبار
المحال لانه لم اذ ما ثمة اصوات وانما هو شيء واحد يصل الى
محال السامعين وكذلك عموم الامر والنهي والله اعلم قال
مسئلة الشافعي الى اخره اختلف العلماء في ان للعموم صيغة
موضوعة له خاصة به تدل عليه بطريق الحقيقة اولا فقال الشافعي
والمحققون له صيغة موضوعة في اللغة خاصة به بطريق الحقيقة
وتستعمل في غيرها مجازا او قيل بالوقف في الاخبار لا في الامر وقيل مشترك ا ه
والنهي ثم الوقف يحتمل معنيين احدهما ان يقال لا ندري اوضعت
هذه الصيغ للعموم ام لم توضع والثاني ان يقال نعلم انها وضعت
له ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز والصيغ المستعملة في العموم
هي اسماء الشرط كمن دخل داري فهو حر او طالق والاستفهام
كمن ياتيك والموصولات كالذي والتي وما ومن والجموع
المعرفة بتعريف الجنس سواء كان جمع مذكر او مؤنث سالما او
مكسرا قلة او كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف بتعريف

او ان الصيغ المستعملة فيه ... والخصوص ... ان الالفاظ صيغة تخصه

الجنس وبالنكرة في سياق النفي واحتج المصنف على ان النكرة
في سياق النفي تعم حقيقة بانا نقطع بان قول السيد لعبده لا تضرب
احدا عام والاصل الحقيقة وفيه نظر لان كون الشي حقيقة لا يثبت
بالدليل واحتج على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف
عام حقيقة بان العلماء لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق
والزاني وبمثل يوصيكم الله في اولادكم وشاع استدلالهم بها
على العموم وذاع ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا على ان
المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج
ايضا على ان الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة بان عمر رضي الله عنه
احتج في قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله على عدم جواز
القتال ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثناء
بقوله عليه السلام الا بحقها والزكوة من حقها وبان ابا بكر احتج
على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من
قريش ولم ينكره احد واحتج على فاطمة حين طلبت ميراث
رسول الله عليه السلام بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولم ينكر احد وشاع كل ذلك وذاع فكان
اجماعا على ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام فان
قيل يجوز ان يكون فهم العموم في هذه الصور بوجود القرائن
فلا يكون دليلا اجيب بان ذلك احتمال بعيد لم ينشأ من دليل
فاعتباره يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر اذ ما من
لفظ ظاهر الا وهذا الاحتمال فيه قائم واحتج على ان اسماء الشرط
عامة بان الاجماع منعقد على ان من في قول القائل من دخل داري
من عبيدي فهو حر ومن دخلت داري من نسائي فهي طالق عام

واحتجوا بان العموم معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كسائر
المعاني الظاهرة وذلك يقتضي وضع اللفظ له فيجب لوجود
المقتضي وانتفاء المانع واجاب بان الاحتياج الى التعبير
لا يستلزم وضع لفظ مفرد يستعمل فيه بطريق الحقيقة لجواز الاستغناء
عنه بالمجاز والمشترك وفيه نظر لان الاشتراك والمجاز على خلاف
الاصل ولان اختصاص العموم بذلك ترجيح بلا مرجح والعادة في
الجميع يستلزم ان يكون اكثر الالفاظ مشتركا او مجازا وهو
باطل قال الخصوص الى اخره القائلون بان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص دون العموم احتجوا بوجهين احدهما ان تناول
هذه الالفاظ المرتبة الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص
فقد تناولته وان كانت للعموم فكذلك لانه يتناول الخصوص
واما المرتبة العموم ففي متيقن لانها ان كانت للخصوص
لم يتناول العموم واذا كان كذلك كان جعله حقيقة للمتيقن اولى
واجاب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانه ليس
مما يثبت به اللغة وفيه نظر لجواز ان يقول الخصم لا نسلم انه ليس
من ذلك لم لا يجوز ان يكون كسبق الذهن والاطراد وعدم النفي
وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط لان الحمل عليه
لا يهمل الخصوص لتناول العموم اياه وعكسه يهمل الخصوص
لا يتناوله والحمل على الاحوط اولى وفيه نظر لان وصف التيقن
اقوى من وصف الاحتياط فيترجح به الثاني انه لا عام الا وهو
مخصص فالخصوص اغلب واللفظ اذا تردد بين الاغلب
وغيره كان حمله على الاغلب اظهر واجاب بان تخصيص هذه
الالفاظ يحتاج الى دليل لا محالة واحتياج اليه مشعر بانها

للعموم حقيقة اذ ليس احتياج التخصيص الى الدليل الا لتعارض
مقتضى العموم ولا مقتضى الا هذه الالفاظ فتكون حقيقة له ولقايل
ان تقول هذه مغالطة لانها تدل على ان هذه الالفاظ حقيقة في
الافراد لا في المعنى الذي هو العموم وليس النزاع في ذلك حال
وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل يعني هذه الالفاظ انما
تكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة ~~يعني هذه الالفاظ انما~~
~~تكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة~~ الى قرينة ودليل
موجب للخصوص لان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة ودليل وهذه
الالفاظ لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة له وفيه
نظر لانها في دلالتها على الخصوص تحتاج الى قرينة ودليل اما
في الدلالة على الخصوص فهو ممنوع والقايل بانها مشتركة بين
العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص
والاصل في الاطلاق الحقيقة فكانت مشتركة واجاب بان
الاشتراك خلاف الاصل فيجعل حقيقة لاحدهما مجازا للاخر فانه
اولى من الاشتراك كما تقدم ثم الكلام في انها حقيقة في العموم او
الخصوص فقد عرفت انفا وقال الفارق وهو من قال بالوقف
في الاخبار دون الامر والنهي الاجماع منعقد على تكليف المكلفين
لاجل العام ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان تكون
الامر والنهي مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا وفيه نظر لان
المقصود يحصل بان يكون للخصوص ويلحق به غيره بطريق الدلالة
واجاب المصنف بان الاجماع ايضا منعقد على ان الاخبار قد حمل
لاجل العام كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فيجب ان تكون الاخبار مفيدا
للعموم اما حقيقة او مجازا وحينئذ بطل الفرق بين الاخبار والامر

والنهي قال مسئلة الجمع المنكر الى اخره اختلف العلماء في ان
الجمع المنكر كرجال ونحوه عام او لا والمختار عند المصنف انه
ليس بعام واستدل بانا نقطع بان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان فكما ان رجلا في الوحدان ليس بعام
فكذا رجال في الجموع ووجه الشبه عدم الاستغراق فكما
ان رجلا لا يستغرق جميع افراده فكذا رجال لا يستغرق
جميع مراتب الجموع وفيه نظر فان رجلا ينطلق على افراده هي
زيد وعمرو وبكر على سبيل البدل وليس كرجال افراده هي جموع
ينطلق عليها على سبيل البدل بل افراده رجل ورجل ورجل
الى ما لا يتناهى ويحتمل المتناهي فكان قوله يستغرق جميع
مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده من مراتب الجمع فان قيل
يحتمل ان يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون
الى غير ذلك قلنا ذلك من مراتب العدد لا من مراتب الجمع وليس
الكلام في مراتب العدد قال ولو كان [illegible] لما صح تفسيره
باقل الجمع وهو الثلثة على الاصح فلو كان الجمع المنكر عاما لما صح
تفسيره باقل الجمع اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمياته
وفيه نظر لان كلامهم يستلزم ان لا يصح تفسير الجمع بثلثة لان
افراد الجمع جموع واقلها تسعة وقال القايلون بعموم
الجمع المنكر صح اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من مراتب
الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك حمل على حقايقه
والحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجاب
بانا لا نسلم ان حمله على جميع حقايقه اولى لانه يصح الاطلاق
على كل واحد من افراده التي هي حقايقه ولا يحمل على جميع افراده

وانما يصح الاطلاق على كل واحد من افراده على طريق البدل
فكذلك الجمع المنكر انما يصح الاطلاق على كل واحد من مراتب
الجمع بطريق البدل فلا يكون عاما ولقائل ان يقول كل من الدليل
والجواب فاسد اما الدليل فانه غير مطابق للمدعى فان
المدعى عموم الجمع المنكر والدليل يدل على الاشتراك فانه جعل
المراتب حقايق وهي مختلفة لا محالة والدال على الحقايق المختلفة
مشترك واما الجواب فلان افراد الرجل ليست كحقايق له
لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا والرجل موضوع
لامر كلي وكل واحد مما يصدق عليه ليس كذلك ولو سلم لزم
الاشتراك وهو خاص وقالوا ايضا لو لم يكن عاما لاختص
ببعض الجموع دون بعض فعلى الاشتراك لكنه ليس مختص ببعض
بالاتفاق وبيان الملازمة بان الجمع المنكر اما ان يكون
موضوعا للجميع فيكون عاما او لبعض دون بعض فيكون خاصا
او لبعض وبعض اخر فيكون مشتركا والاشتراك خلاف الاصل
~~وبعض معين منتف بالاتفاق فتعين العموم~~ واجيب اولا بمنع
انتفاء التالي لكونه بنحو رجال لانه ليس للعموم بالاتفاق وجاز
اختصاصه ببعض دون بعض غير معين فان نفى انتفاء التالي في
المتنازع فيه مكابرة لانا قاطعون بان الجمع المنكر ليس بموضوع
لبعض معين او غير معين وثانيا بمنع الملازمة فانا لا نسلم انه اذا
لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض الجموع فانه موضوع للجمع المطلق
المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع على
البدل اذ لا يصح ان يكون موضوعا لمرتبة مستغرقة لجميع المراتب
فانها لا تتناهى فلو كان موضوعا لمرتبة واحدة مستغرقة لجميع

المراتب الغير المتناهية لزم ان يكون غير المتناهي متناهيا
وذلك باطل قطعا واذا لم يثبت الاستغراق والعموم فالعام
في المنكر كذلك فعلى المذاهب ان الحق ان اقل ما هو احاد
لا مراتب الجموع قال مسئلة ابنية الجمع الى اخره اختلفوا في
اقل ما يطلق عليه ابنية الجمع على اربعة مذاهب الاول الاثنان
بطريق الحقيقة والثاني الثلثة كذلك ولا يصح الاطلاق على
الاثنين الا مجازا والثالث الثلثة كذلك ويصح الاطلاق
على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف والرابع الثلثة
بطريق الحقيقة ويصح الاطلاق على الاثنين والواحد مجازا
وهو مذهب الامام واحتج على المختار اما على انه حقيقة
في الثلثة فلانه عند الاطلاق يسبق الى الذهن الثلثة لا
الاثنين وذلك دليل حقيقة كما تقدم واما على صحة الاطلاق
على الاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له اخوة فانها تتناول
~~الاثنين اذ قال عثمان رضي الله عنه حين رد الام الى السدس~~
~~بالاخوين مخالفا للمنفي~~ واحتج ايضا باستدلال ابن عباس بالسدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي فلو كان الاخوان اخوة بالحقيقة
لما صح استدلال ابن عباس ولا نكر عثمان ولم يعدل الى التاويل
فدل على ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة فيكون اقل الجمع ثلثة
واحتج القايل بان اقل الجمع بطريق الحقيقة اثنان بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى فان كان له اخوة اطلق الاخوة واريد
الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب بقضية ابن
عباس يعني انه نفى الاخوين ان يكونا اخوة وهو من اهل اللسان

قال ابن عباس رضي الله عنهما لعثمان رضي الله عنه حين رد الام الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس صح

اثنان صح

وصحة النفي من امارات المجاز وقوله تعالى انا معكم مستمعون
الضمير للجمع والمراد موسى وهرون والاصل في الاطلاق
الحقيقة واجاب بانا نقول ايضا المراد فرعون فكان من باب تغليب
الحاضر على الغائب واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة اطلق الجماعة على الاثنين والاصل في الاطلاق اطلق صح
الحقيقة واجاب بان المراد تحصيل فضيلة الجماعة بالاثنين يعني ان
المراد التشبيه في احراز الفضيلة بدليل انه صلى الله عليه وسلم
بعث لان يعرف الشرع لا اللغة وفيه نظر لان من يعرف اللغة
عند علم الكلام اما ان تكون مطلقا او اذا تعلق به حكم من
احكام الشرع والاول ممنوع والثاني لا يفيده لان هذا تعلق به
حكم من احكام الشرع وهو حجب الام من الثلث الى السدس
النافون وهو المذهب الذي قالوا اقل الجمع ثلثة ولا يصح الاطلاق
على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا احتجوا بوجهين الاول قول ابن
عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وفيه نظر لان المراد
من القوم ليس العرب لبعد اختصاصهم بعثمان فكان المراد
قريشا والخصم لم يمنع ذلك على لسان قريش مجاز ان يكون على
لسان غيرهم وعورض بقول زيد بن ثابت رضي الله عنه الاخوان
اخوة واذا تعارضا حمل قول ابن عباس على السلب بطريق الحقيقة
وقول زيد على الاثبات مجازا والثاني انه لو صح ذلك لصح نعت
التثنية بالجمع وبالعكس وهو ظاهر لكن لا يجوز ان يقال رجلان
عاقلون ولا رجال عاقلان واجاب بمنع الملازمة فانهم يراعون
صورة اللفظ فلا يجوزون نعت المثنى بالمجموع او بالعكس فاك
مسئلة اذا خص العام الى اخره اختلفوا في ان العام اذا خص كان
صدقه على الباقي بطريق الحقيقة او المجاز على ثمانية اقوال الاول

انه مجاز في الباقي مطلقا وهو مختار المصنف والثاني انه
حقيقة في الباقي مطلقا وهو مذهب الحنابلة والثالث انه
حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر مجاز ان لم يكن كذلك وهو
مذهب ابي بكر الرازي والرابع انه حقيقة في الباقي ان
خص بما لا يستقل بنفسه مما كان كالكلام من يتيم ان دخلوا او صفة
نحو من دخل الدار عالما اكرمه او استثناء نحو من دخل
الدار الا زيدا اكرمه ومجاز ان خص بمستقل وهو مذهب
ابي الحسين والخامس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او
استثناء والا فهو مجاز وهو مذهب القاضي والسادس
انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او صفة والا فهو مجاز
وهو مذهب عبد الجبار والسابع انه حقيقة في الباقي ان
خص بدليل لفظي والا فهو مجاز والثامن انه حقيقة في الباقي
من حيث ان اللفظ العام يتناول الباقي مجاز من حيث انه
اقتصر على الباقي وهو مذهب الامام احتج على المذهب المختار
بوجهين احدهما انه لو كان العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص
لزم الاشتراك لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق والتالي
باطل لان الاشتراك خلاف الاصل الثاني انه لو كان حقيقة في
الباقي لما احتاج عند الاطلاق عليه الى قرينة لان الحقيقة
لا يحتاج اليها لكنه يحتاج اليها كسائر المجازات وفيه نظر
لان دليل الخصوص لاخراج المخصص لا للدلالة على الباقي لان ذلك
مستمر قبله وبعده واحتجت الحنابلة ايضا بوجهين احدهما
ان اللفظ يتناول الباقي بعد التخصيص تناوله قبله فكان
حقيقة بعده كما كان قبله واجاب بان تناول اللفظ قبل التخصيص

كان للباقي بعد ينبئ وإن لم يبق الغير بعده فلم يكن مستعملا فيما
وضع له فلا يكون حقيقة والثاني ان الباقي بعد التخصيص يسبق
الى الفهم سبقه قبله والسبق علامة الحقيقة واجاب بان
الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص والسبق عندها علامة
المجاز وفيه نظر لعدم الاحتياج في السبق اليها فلو قطع النظر
عنها لسبق ومثل ذلك يعني بل المعتبر هو ما يسبق بولا
ما عنده واحتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد
التخصيص غير منحصر كان العموم باقيا فكان عاما على الحقيقة
بخلاف ما اذا لم يكن كذلك واجاب بان المراد من العام
قبل التخصيص جميع متناول اللفظ وبعده بعضه فلا يكون
باقيا على الحقيقة ولقائل ان يقول ليس لبيان ابطال انه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له كمغايرة بين الكل والجزء عند اهل
الحق ولهذا اسماه بعض المحققين الحقيقة القاصرة قال
ابو الحسين الى آخره احتج ابو الحسين بان ما لا يستقل
من القراين المخصص كالشرط والصفة والاستثناء لو كان
يوجب التجوز في العام المخصوص بها نحو الرجال المسلمون
واكرم بني تميم ان دخلوا الكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم بلام الجنس او العهد وكذا نحو الف سنة
الا خمسين والثلاثة باطلة بالاتفاق فالملزوم كذلك وبيان
الملازمة ان دخول ما لا يستقل من القراين المفيدة لمعنى
زايد لو كان مخرجا اللفظ عن حقيقته لكان دخول الواو والنون
والالف واللام في المسلم والاستثناء في نحو الف سنة الا خمسين
عاما مخرجا لتلك الالفاظ عن حقايقها لكونها قراين زايدة غير
مستقلة مفيدة لمعنى زايد وفيه نظر لانه ان اراد اخراج معنى

حقيقة المفرد فهو كذلك وان اراد عن حقيقة الجمع فهو الذي
تقيد معنى الجمع فكيف تخرجه عما تفيده وكذا في المعرف وكذا
في الاستثناء ان اراد اخراج الالف عما وضع له فهو كذلك
وان اراد اخراج المجموع فهو غير متصور واجاب
المصنف بان الواو والنون في مسلمون كالالف في ضارب
والواو في مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في
مضروب لا يكونان كلمتين حيث لم توضعا للدلالة على معنى بل
وضع مجموع الضارب ومجموع المضروب لمعنى كذلك الواو
والنون في مسلمون بخلاف الرجال اذا قيد بصفة او شرط
او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله
في ذلك المعنى حقيقة واذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء
لم يبق العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في المسلم
وان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه
بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين اي الالف واللام والمسلم
دالا على ما وضع له فبقي حقيقة كما كانت نحو زيد قايم فان كل واحد
من الجزئين لما بقي بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل التركيب
كان حقيقة بعده بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه
اذا قيد العام بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد
فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واما الاستثناء فسياتي
الكلام فيه ولقائل ان يقول التمثيل بالالف ضارب والواو مضروب
مستدرك لان للخصم ان يقول الكلام في مقول كل منهما قرينة غير
مستقلة مفيدة لمعنى زايد على المعدود فلو اخرج ما لا يستقل
من القراين اللفظ عن حقيقته لكان ضارب ومضروب مجازين

اي الجنس اعني الالف واللام والاخص

ولئن كان كذلك لكن بعد ذلك بقي الجواب مفارقة بان هذه الالفاظ
غير موضوعة بانفرادها والرجال موضوع للعموم قبل
المقيد مخرجا له عن حقيقته وقد تقدم امر الفرق بين [illegible]
واحتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده
كالمستقل لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط
والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده
ليس بتخصيص لان التخصيص لا ينافي المخصص والمستثنى ينافي
المستثنى منه في الحكم ولم يذكر جوابهما لان جواب ابي الحسين
جواب لهما واحتج المخصص باللفظية وهو قول القائل بالفرق
بين القرائن اللفظية والعقلية بان القرائن اللفظية لو كانت
موجبة لكون العام المخصوص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون
ونحو [illegible] مجازا او بيان الملازمة ونفي اللازم كما تقدم
واجاب بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين قال شيخي العلامة
لان الجامع في دليل ابي الحسين كون القرائن اللفظية غير مستقلة
وهنا هو كون القرائن اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير
مستقلة فالجامع ثمة اخص من الجامع هنا وكلما كان الجامع اعم
كان القياس اضعف واحتج امام الحرمين بان تناول العام
لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولك جاء الرجال كقولك
جاء رجل ورجل ورجل الى ان [illegible] عند اطلاق العام فكما ان
اخراج بعض الاحاد المكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك
اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة
الى الباقي وفيه نظر لانه يدل على كونه حقيقة في الباقي فقط وهو
ومدعاه انه حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار
فلا يكون الدليل مطابقا له واجاب بانا لا نسلم ان تناول العام كتكرر
الاحاد فان تناول العام لجميع افراده بطريق الظهور فيمكن

فكان المقيد صح

اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا
فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل
واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الاحاد فبقي حقيقة
قيل عليه ان تناول العام اما ان يكون موضوعا لجميع افراده
او لا فان كان الاول كان كاحاد المتكرر في كونه نصا في الافراد
فلا يخرج شيء منه فكان حقيقة كما قلتم في المتكرر وان كان
الثاني فان لم يكن موضوعا لشيء من افراده كان مهملا وهو
باطل وان كان موضوعا للبعض افراده كان بعد التخصيص

حقيقة صح

قال [illegible] العام بعد التخصيص الى اخره العام لا يخلو اما
ان يخصص بمتبين او بمجمل فان كان الثاني كما قال اقتلوا
المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة خلافا للحنفية لان اي
بعض فرضته جاز ان لا يكون هو المستثنى وان كان الاول كقولك
اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فقد اختلف فيه على ستة
مذاهب الاول انه يبقى حجة في الباقي مطلقا وهو المختار
عند المصنف الثاني انه ان خص بمتصل مثل الشرط والصفة
والاستثناء يبقى حجة في الباقي والا فلا وهو مذهب البلخي
الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد التخصيص
اي ان كان العام دالا على الباقي يبقى حجة كالسارق والسارقة
فانه لا ينبئ عن ان يكون المسروق نصابا مخرجا من الحرز
وهو مذهب ابي عبد الله البصري وهذا لان المشركين
ينبئ عن الباقي خص او لم يخص واما السارق اذا خص فانه
لا يدل على الباقي لعدم دلالته على سارق مخرج من الحرز نصابا
الا بعد بيان النصاب والحرز الرابع ان كان العام غير محتاج

الى ان يبين الشارع معناه لكونه معلوما للمكلف كالمشركين كان حجة فى الباقى وان احتاج اليه كاقيموا الصلوة فانه قبل اخراج الحايض كانت الصلوة مجملة مفتقرة الى بيان الشارع معناها لا يبقى حجة فيه وهو مذهب عبد الجبار الخامس انه بعده حجة فى اقل الجموع لا فيما فوقه السادس انه ليس بحجة بعده مطلقا وهو مذهب ابى ثور واحتج المصنف على ما اختاره باوجه الاول ان الصحابه رضى الله عنهم استدلوا بالعام المخصوص من غير نكير مع كون المخصوص من غير فصل بين مخصص متصل وغيره وشاع ذلك ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا منهم على حجيته بعده وفيه نظر لجواز وقوع الانكار ولم ينقل لانه لم يكن كالحوادث العظيمة او لعل ذلك كان مذهبا لبعضهم وما كان ينكر بعضهم على بعض فى محل الاجتهاد الثانى انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بنى تميم ولا تكرم منهم فلانا عد عاصيا بترك اكرام غيره وفيه نظر لان الخصم يقول دعوى بلا دليل بل هو عين النزاع الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة فى الباقى لانه قد اقتضى الحكم قبله فى كل واحد من افراده والباقى من الجملة افراده والاصل بقاء الشى على ما كان عليه فيكون حجة فى الباقى بعد التخصيص وفيه نظر لان العام قبل التخصيص كان دالا على الافراد حقيقة فاقتضى الحكم فى كل منها فصار مجازا بعده عندكم فلم يبق الباقى من افراده كما كان والا لزم ان يكون الشى مع غيره كهو لا مع غيره وهو باطل بالضرورة ولان بقاء الشى على ما كان عليه اصل مطلقا او اذا لم يمنعه مانع

الى الاباحة وهو الجنس ومنهم من قال الحق ان ما هو من باب الوضع ليست باحكام بل علامات لها لان المعنى من كون الدلوك دليلا على وجوب الصلوة ان وجوبها ينتهى عنده وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء واذا لم تكن احكاما لا يحتاج قيده بالوضع لعلا لاخراج ما ليس من المحدود وخلله كثير منه انه ذكر الخطاب واراد به ما وقع به الخطاب وهو مجاز ومنه ان المراد بالمكلفين ان كان الحقيقة دار وان كان المجاز اختل ومنه ان الحكم اما ان يكون قديما او حادثا ولا سبيل الى الاول لان فعل العبد يوصف به ووصف الحادث حادث بالضرورة ولا الى الثانى لانه عندنا خطاب الله وهو قديم لا محالة ولا اورد شيا مما اعترض به فى الشرح فانه كثير لا يحتمل كثيره هذا المختصر قال وقيل الحكم الى اخره هذا التعريف اخر للحكم لبعض الاصوليين واضافه منا صاحب البديع فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشارع خرج خطاب غيره والفائدة ما يكون الشى به احسن حالا وخرج باتصافها بالشرعية الخطاب الذى يفيد فائدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وقوله يختص به اى يختص الفائدة بخطاب الشارع خرج اخبار الشارع عن المغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم لان المراد بالاختصاص هو ان لا تفهم تلك الفائدة الشرعية الا من ذلك الخطاب والاخبار الشرعى وان كان خطابا بفائدة شرعية لكن تفهم تلك الفائدة من غير ذلك الخطاب وهذا لان الكلام انشا ليس لنسبته خارج يعرف منه نسبته الذهنية فلا تعلم الا من نفس الخطاب بخلاف الاخبار فان لنسبته الذهنية خارجا تطابقه او لا تطابقه فيمكن معرفتها منه ولهذا كان محتملا

فلا حاجة الى قيد الوضع

اى قيد الحد

لدخول اسباب فى الحد

الذهنية صح

كالمشاهدة

للصدق والكذب باعتبار تطابق النسبتين أعني الذهنية
والخارجية وعدمه والنظر الأول في التعريف المذكور والثالث
آتيان ههنا وآخر أخذ الشارع والشريعة في تعريف الحكم الشرعي
وآخر أن الفائدة لعلها مستفادة البتة والشارع متعال عنها
فكان المخاطب ويكون تقدير كلامه الحكم خطاب الشارع بما ليس
يكون المخاطب أحسن حالا به فلا يكون متناولا للإباحة وآخر
أنه استدل في التعريف بقوله لأنه إنشاء وقد تقدم الكلام على فساده
قال فإن كان طلبا إلى آخره هذا بيان أقسام الحكم وتعريفه الحكم الشرعي
إن كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه ذلك الفعل في جميع وقته سببا
للعقاب فهو الوجوب وخرج بقوله أي بقوله طلبا التخييري والوضعي وبقوله
غير كف الحرمة والكراهة فإنها طلب فعل كف وينبغي أن يقول أن
الكف فعل وبقوله ينتهض تركه سببا للعقاب الأولى لاستحقاق الندب
وقوله في جميع وقته ليدخل تأخير الصلاة في أول الوقت فإن تركها فيه
لا ينتهض سببا للعقاب بل في جميع وقتها وإن كان طلبا لفعل غير كف
ينتهض فعله خاصة سببا لاستحقاق الثواب فندب وقوله خاصة
لبيان عدم ترتب شيء على تركه وإن كان الحكم طلبا لكف عن فعل يكون فعله
سببا لاستحقاق العقاب فتحريم والأولى أن يقال تحريم ليطابق قوله
وجوب وندب وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب إشارة إلى
قول من يقول الكف لا فعل ويسقط غير كف في تعريف الوجوب لأن ذكر
الفعل يغني عنه ويقول في تعريف التحريم أنه طلب لنفي فعل يكون فعله
سببا للعقاب وإن كان الحكم طلبا لكف لا ينتهض ذلك الكف خاصة سببا
للثواب فكراهة وقوله خاصة لمثل ما تقدم وإن كان الحكم تخييرا للمكلف
بين الفعل والترك فإباحة وإن لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعي

وفيه بحث أما أولا فلأن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع والمراد بالاقتضاء الطلب وبالتخيير
الإباحة لا محالة وهو ينقسم إلى خمسة أقسام ومورد القسمة
مشترك بالضرورة فيكون في كل من الوجوب والإباحة الاقتضاء
والتخيير والوضع وذلك باطل بالبديهة لا يقال قوله بالاقتضاء في تعريف
الحكم فصل للوجوب والتخيير فصل للإباحة والوضع للوضعي لأنه
يلزم أن يكون الفصل داخلا في طبيعة الجنس وذلك باطل وأما
ثانيا فلأنه يقسم للواجبات الموقتة دون غيرها وأما
ثالثا فلأنه لم يتناول الوجوب بالكفاية وقوله وفي تسمية الكلام
في الأزل خطابا إشارة إلى اختلاف الأصوليين فيها فإن منهم
من ذهب إلى أن الخطاب هو ما قصد به إفهام المتهيئ للفهم فلم يسم
خطابا لعدم المتهيئ للفهم أزلا ومنهم من ذهب إلى أنه ما يقصد به
الإفهام ولم يقيد بقوله المتهيئ للفهم فسماه خطابا لأنه يقصد به الإفهام
في الجملة قال الوجوب إلى آخره الوجوب في اللغة هو الثبوت
والسقوط قال عليه السلام إذا وجب المريض فلا تبكين باكية أي
إذا ثبت واستقر وزال الاضطراب وقال الله تعالى فإذا وجبت
جنوبها أي سقطت وفي الاصطلاح يعني عرف الفقهاء هو ما تقدم
في قسمة الحكم الشرعي والواجب هو الذي تعلق به الوجوب وهو
فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب وعرفه بعضهم بما يعاقب تاركه
وهو مردود لعدم انعكاسه فإن العفو عن العقاب بشفاعة أو غيرها
جائز فيصدق الحد بدون المحدود ولا يتوهم أنه وارد على التعريف
المختار للواجب لأن الترك وإن كان سببا لاستحقاق العقاب
لكن التخلف عنه جائز لمانع وهو العفو وأخذ دنا بأنه ما أوعد

بالعقاب على تركه لأن ايعاد الله تعالى صادق لعدم الخلف في خبره فيجوز العفو ولا يكون منعكسا وفيه نظر لأن هذا المعرف يجوز أن يكون ممن يجوّز الخلف في الوعيد والاختلاف فيه معروف واعترض بانه ما يخاف على تركه وهو كذلك لأن المندوب الذي يشك فيه يخاف على تركه وهو غير واجب فلا يكون مطردا والقاضي ابو بكر عرف الواجب بما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا اشارة الى ان الوجوب شرعي وقال بوجه ما ليتناول الواجب الموسع والواجب على الكفاية لأن تاركهما انما يذم بوجه ما اما في الموسع فانما يذم اذا تركه في جميع وقته واما الكفاية فاذا تركه الكل والقاضي حافظ بهذا القيد على عكس التعريف لكن اخل بطرده لأنه يدخل ما ليس من المعرف كصلوة الناسي والنائم وصوم المسافر فانها ليست بواجبة ويذم شرعا تاركها وهو ما اذا لم يقضها حتى الموت مع القدرة على القضاء

فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الامور غير واجبة حتى يبطل بعدم الاطراد بل هي واجبة لكن سقط وجوبها بذلك اي بسبب النسيان والنوم والسفر اجاب المصنف بان جواز سقوط وجوبها بذلك يغني عن ذكر هذا القيد لأنه حينئذ يقال الواجب على الكفاية انما لم يذم تاركه لأن الوجوب سقط بفعل البعض والواجب الموسع انما لم يذم تاركه في اول الوقت لأن دليل التوسع اسقط الوجوب في اول الوقت وحاصله ان نقض الحد بعدم الطرد والعكس لا يندفع بوجود مانع من ذلك والا لم يبطل حد من الحدود وهو متفرع على ان لا يرى تخصيص العلة في القياس فانه يلزم ان يصير ما فرض علة غير علة وقوله والفرض والواجب مترادف بيان الاصطلاح فانهم جعلوهما مترادفين في عرف الفقهاء والعلماء الحنفية قبلهم كانوا اصطلحوا على التباين جعلوا الفرض اسما

وهو ما عرف وجوبه بدليل قطعي

وهو ما عرف وجوبه بدليل مظنون

للمقطوع به والواجب للمظنون رعاية للمناسبة فانهما وان لم يكن المناسبة فيهما مستحبة وذلك لأن الفرض في اللغة القطع والتقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وقال سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها والواجب هو الساقط من الوجوب وهو السقوط كما تقدم فتسميته ما ثبت بدليل قطعي وهو مقدر شرعا بما يفهم منه دلالة على ذلك اي رعاية مناسبة في التسمية البتة وتسمية ما ثبت بدليل ظني وهو ساقط علينا لم نعلم ان الله قدره علينا اولا كذلك ومن هذا نعلم فساد قول من قال تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكم محض على انه لم يعين المناسبة جاز تخصيص احدهما اذ لا حجر في الاصطلاح لا سيما والمناسبة ليست بشرط قال الاداء الى اخره الواجب ينقسم باعتبارات الى اقسام متقابلة وهذه قسمة له من حيث الوقوع في الوقت وعدمه وتقريرها ان يقال الواجب اما ان يكون موقتا او لا والثاني لا يوصف بالاداء والقضاء والاعادة كالنوافل والاذكار والاول اما ان يكون الوقت محدودا او لا والثاني يوصف بالاداء كالحج والاول يوصف بالاداء والاعادة فالاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا فعل كالجنس وقوله في وقته المقدر له احتراز عما لا وقت له وعن القضاء وقوله شرعا لبيان ان خطاب الوضع وهو ما يعين به السبب والشرط وغيرهما شرعي وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعادة والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد السبب للوجوب لا بالنظر الى المستدرك سواء وجب على المستدرك او لا وقوله استدراكا احتراز عما اتى به بعد الوقت لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق

لا وجوب احسن اذ من النوافل وقوله سلطان احسن اذ من المذهب
الاتي ذكره وفي هذا اخراج لما سبب وجوب الفعل يسمى قضا سواء
كان تاخيره عمدا لمن ترك الصلوة عمدا في وقتها ثم اداها خارج
الوقت او سهوا لمن تركها فيه ساهيا ثم اتى بها خارج الوقت
وسوا كان متمكنا من الادا كالمسافر في حق الصوم او لم يكن
لمانع شرعي كالحائض او عقلي كصلوة النائم وفي هذا الاشعار بوجوب
القضا بما وجوب الادا في المستدرك بل يتوقف على انعقاد
سبب وجوبه وقيل القضا ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق
وجوبه على المستدرك وفي هذا شعور بوجوب القضا بما وجوب
الادا في المستدرك ففعل الحائض والنائم قضا على الاول لانعقاد
سبب الوجوب في المستدرك وان لم يجب الادا عليه وليس
بقضا على الثاني لعدم وجوب الادا عليه قال المصنف والاول قول
ضعيف وهو قول من قال الصلوة تجب على الحائض والنائم لانهما شهدا
الوقت وقيل في وجه ضعفه ان العقل يمنع صدوره عنهما فيكون
الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع وفيه بطلان القائل بالوجوب عليهما
يعني نفس الوجوب والممتنع صدوره عنهما انما هو فعل الادا وامتناعه
لا يدل على عدم صلاحية الذمة لنفس الوجوب وانما يجب التكليف
بالممتنع ان لو قال بوجوب الادا والاعادة ما فعل في وقت الادا
ثانيا لخلل فقوله في وقت الادا يخرج القضا وقوله ثانيا يخرج الادا
وقوله لخلل قيل احتراز للفوات ولكن او شرط احترازا عن صلوة من
صلى صلوة مستجمعة لشرائط الصحة مرة ثانية في وقته فانها لا تسمى اعادة
وقيل الاعادة ما فعل في وقت الادا ثانيا لعذر وهو اعم من الخلل
فصلوة من صلى مع الامام بعد ان صلى صلوة صحيحة منفردا اعادة على

الثاني دون الاول قال الواجب على الكفاية الى اخره اختلف
الاصوليون في ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط
الوجوب بفعل البعض او على بعض غير معين فمنهم من ذهب الى
الثاني ومنهم من ذهب الى الاول واختاره المصنف واستدل
عليه بقوله لو لم يجب على الجميع لما اثم الجميع بالترك فان الاثم بترك
ما لا يجب عليه ليس بحكمة لكنه ياثم بالاجماع واستدل الخصم بوجوه
الاول الواجب على الكفاية يسقط بفعل بعض والواجب على الجميع
ليس كذلك فالواجب على الكفاية ليس على الجميع والصغرى ظاهرة
وبيان الكبرى بان الواجب على المكلف لا يسقط عنه بفعل غيره
واجاب المصنف بانه مجرد استبعاد وهو لا يقتضي الامتناع
فيجوز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره وفيه نظر لان
الواجب اذا كان على الجميع فالواقع حينئذ انما هو من الفاعل لا غير
لصرفه ماله الى ما عليه فلا يقع عن غيره واما اذا كان الواجب
على غير الفاعل فوقوعه عنه مستبعد لانه في الماليات وفي الحج
عن الغير بالنص وما نحن فيه من الاول والثاني ان الامر بواحد
منهم جائز كخصال الكفارة فيجوز امر واحد منهم قياسا عليه والجامع
تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض واجاب
عنه المصنف بالفرق وهو ان الاثم بترك واحد منهم من امور متعددة
غير معقول فجاز ان يتعلق به الوجوب واما الاثم واحد منهم فلا يعقل
فلا يتعلق به الوجوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان ترك واحد منهم معقول
اذ كل ما ترك منها تعين فلا يكون متعلق الوجوب سلمنا لكن الفرق
باطل عند المحققين لاشتماله على التزام دليل المعلل وهو خلل في المناظرة
ولا ينتصب به معللا بعد ما كان سائلا وهو غصب والثالث قوله تعـ

ولقائل ان يقول الواجب على الجميع لا يسقط بفعل بعض اذا كان فرض عين او فرض كفاية والاول مسلم ولا يفيد والثاني عين النزاع

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين فانه يدل على ان
الواجب على الكفاية على البعض غير معين لان طلب الفقه من فروض الكفاية
والآية اوجبت من كل فرقة ان ينفر منهم طائفة وتلك الطائفة غير معينة
فيكون المامور بعضها غير معين واجاب عنه المصنف بان
الطائفة لما يحتمل ان يكونوا هم الذين اوجب الله عليهم طلب الفقه
يحتمل ان يكونوا الذين يسقطون الوجوب بالمباشرة من الجميع
فيكون الآية حجة عليهم بعد ما كانت حجة لهم لان طلب الفقه حينئذ
يكون واجبا على الجميع ويسقط بفعل بعضهم وقال جمعا بين الادلة
وفسروه بان احتمال الثاني وان كان مرجوحا لكنه يحمل عليه جمعا
بين الادلة فانا لو حملنا الطائفة على الذين اوجب الله عليهم بطل
دليلنا وهو الاجماع على تأثيم الجميع بتركه ولو حملناها على المسقطين
لم يبطل دليلنا ولا العمل بالآية فتعين المصير اليه لان اعمال الدليلين واجب
بقدر الامكان وفيه نظر لان تأثيم الجميع بتركه لا يدل على انه واجب على
الكل لانا لو فرضنا انه واجب على البعض منهم اثموا بتركه بالاجماع

قال مسئلة الامر بواحد الى آخره واختلفوا الاتفاق ان الامر بواحد
من امور متعددة كخصال الكفارة مستقيم اولا ويسميه الفقهاء الواجب
المخير فذهب الاشاعرة الى انه مستقيم ولا يتعين الى المكلف
بفعله وقال بعض المعتزلة نفي الجبائي وابنه الكل واجب على التخيير
وقال بعضهم الواجب هو ما يفعله المكلف منها وذهب آخرون
الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لكن يسقط الوجوب به
وبغيره من الامور المتعددة واحتج المصنف على المختار بانا نقطع بجواز
تعلق الامر بواحد غير معين من الامور المتعددة وحاصله جواز انه
مقطوع به عقلا وكل ما هو كذلك وجب القول باستقامته وفيه نظر لان

العقل

العقل عند الاشاعرة غير مثبت لشيء فكان يجوز ان يعين والنص
يدل عليه اي على جوازه شرعا اما الاول فلان السيد اذا قال
لعبده امرتك ان تخيط هذا الثوب او تبني هذا البستان اليوم
ايهما فعلت اليوم اكتفيت به وان تركتهما عاقبتك ولست امرك
ان تجمع بينهما ولا امرتك ان تفعل واحدا منهما بعينه ولا يمكن في هذا
ان تقول انه لم يامر بشيء لانه هدد بالعقاب على تركه ولا انه امر بالجميع
لانه صرح بنقيضه ولا واحدا بعينه لانه صرح بالتخيير فتعين ان يكون
المامور واحدا لا بعينه واما الثاني فقوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين الآية بكلمة التخيير ولقائل ان يقول ليس في الآية
ما يدل على ذلك لان كلمة التخيير لبيان ان المكلف مخير في ان يسقط
الواجب بايها شاء واما المكلف به فهو الجميع واستدل المصنف
بفرع من الفقه وهو ان الولي اذا اذن لكل من وليين احد الخاطبين
او يعتق احد عبديه على التخيير ليس له ان يجمع بينهما ولو اوجب
التخيير الجميع لوجب ذلك فدل على جواز تعلق الامر بواحد لا بعينه
وهذا البيان ان التخيير لا يوجب الجميع وقوله ولو كان معينا لبيان
ان التخيير لا يوجب واحدا معينا لا انه لا يوجب الجميع وبيانه لو كان
التخيير يوجب التعيين لبطل التخيير لانه حينئذ كان موجبا لنقيضه
لان التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه وكل ما كان موجبا
لنقيضه فهو ممتنع لكن لا يجوز ابطاله لتنصيص المتكلم عليه ولقائل ان
يقول على الاول المدعي قاعدة كلية فلا يجوز اثباتها بصورة جزئية
سلمناه لكن الاستدلال بالفرع على الاصل ... وسلمناه لكن المانع منع عن
وجوب تزوج الخاطبين وهو ان شرعية النكاح لقطع التنازع في النسب
ودفع اشتباه الانساب ووجوبه يستلزم ذلك فافترض لقطع شيء ودفعه

لا يكون لذلك هذا خلف باطل والجمع في الاعتاق اخر الدين عنه ويلزم
الثاني بان التخيير يوجب الخصوص بالنظر الى المكلف واحدها لا بعينه
بالنسبة الى المكلف على ما هو مذهب بعضهم فلا تنافي بينهما قال المحقق
الواضح قالت المعين لا ينافي المعين مجهول والمجهول لا يكلف به لان
الشعور بالمكلف به شرط صحة التكليف وعين المعين يستحيل وقوعه
لان الواقع متشخص البتة وكلما يستحيل وقوعه لا يكلف به لئلا يلزم
التكليف بالممتنع وهذان الوجهان مبنيان على عدم جواز التكليف بالمحال
والاختلاف فيه معروف فكان رد المختلف على المختلف واجاب المصنف
بان واحدا من الثلثة معين من وجه ومجهول من اخر من حيث انه واجب
معين ويصح التكليف به من هذه الجهة ومجهول من حيث انه واحد من الثلثة
ومن هذه الجهة يسمى الخصوص ويصح اطلاق غير المعين عليه وهذا فاسد
لان الكلام في ان واحدا لا بعينه هل يتعلق به الوجوب خصوصا واجبا ولا
فلو وصف ذلك الواحد بالوجوب قبل تعلق الوجوب به لكان تحصيلا للحاصل
وهو محال وقالوا ايضا لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا بعينه
منها لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث احدها لان الكلام
في الواجب المخير فاذا كان الواجب المخير واحدا كان المخير فيه واحدا
لكن التالي باطل لانه يستلزم احد المحالين التخيير بين الواجب وغيره او
اجتماع التخيير والوجوب في امر واحد وما يستلزم المحال محال فالتالي
محال فالمقدم مثله وبيان ذلك ان الواحد الذي هو الواجب اما ان يكون
هو الواحد المخير فيه او غيره والاول يستلزم الثاني والثاني الاول والمحالية
من حيث ان المكلف اذا كان مخيرا بين الواجب وغيره جاز له اختيار
غير الواجب وعين الواجب يجوز تركه فيفضي الى ترك الواجب مع
انتفاء الاثم اللازم للوجوب المستلزم لانتفائه فاذا فرضناه واجبا لم يكن

واجبا هذا خلف باطل واستحالة الاول للجمع بين المتنافيين في شيء واحد
ولقائل ان يقول واحد لا بعينه من امور لا يتعدد اصلا فقوله ان
تعدد لزم التخيير يكون فرض محال فجاز ان يستلزم محالا اخر ولو
فرض جواز تعدده بطل الملازمة لما بيانه وهو قوله لان الكلام في
الواجب المخير فاذا كان الواجب المخير واحدا فكذا يلزم التخيير
بين الواجب وغيره ممنوع لان شيئا منها قبل التخيير لم يكن واجبا
حتى يلزم التخيير بين الواجب وغيره والجمع بين المتنافيين في شيء واحد
محال اذا اتحدت الجهة وما نحن فيه ليس كذلك على ما سيظهر واجاب
المصنف بمعناه بما ذكرتم يلزم مثله في التوكيل باعتاق واحد من ارقائه
وبين تزويج المرأة من احد الخاطبين فان الواجب اعتاق واحد
لا بعينه ومن يزوجها من احدهما لا بعينه فكل ما هو جواب لكم عن هاتين
الصورتين فهو جوابنا عن صورة النزاع ولقائل ان يقول كلامهم في
الواجب المخير وليس في الصورتين وجوب لان التوكيل عقد غير
لازم ولهذا اجاز للمأمور ان لا يفعل شيئا من ذلك فجوز ان يكون بمعنى
على امر اخر بين هذه الاحاد وقد اشار الى شيء من ذلك وقال والحق ان
الذي وجب لم يخير فيه لما كان جوابه اقناعيا اشار الى ما هو الحق
يعني ان الواجب لم يخير فيه لان الواجب واحد من الثلاث من حيث
هو واحد لا بعينه والمخير فيه معين وهو كل واحد من الثلثة على التعيين
وهو غير واجب ولقائل ان يقول الكلام في الواجب المخير ولا يجوز
ان لا يكون المخير فيه عين الواجب لانه صرح صفة على الواجب ولا يجوز
ان الشيء والفعل غير قائم به وقد تقدم فلا يصح الجواب بالنزام التعدد
ولعل الحق فيه المصير الى الاتحاد وتجميع الوجوب والتخيير باعتبارين
فالوجوب يكون من حيث ان واحدا منها لا بد منه جزما للجناية والتخيير

من حيث ان المكلف له ان يعين ذلك المبهم بجعله احد المعينين فكان واحد
لا بعينه واجبا والمكلف مخير في ذلك الواحد المبهم ان يجعله معينا
بما شاء منها وحوله من التعدد يأبى دليلا اخر على ان الواجب والمخير فيه
لا يتحدان وتقريره الوجوب والتخيير متنافيان وكل متنافيين يأبى وحدة
المتعلق لان المتعلق لازم للمتعلق وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
كالوجوب الشائع اي اي واحد كان ولقائل ان يقول سلمنا ان تعدد
المتعلق يستلزم تعدد المتعلق لكن المتعلق فيما نحن فيه متعدد لما ذكرنا وذلك
كان الاتيان الى الصلوة في ارض مغصوبة تعلق بها الوجوب والحرمة
باعتبارين لا يقال ذلك مبني على الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات وذلك
غير مسلم لما تقدم لانا نقول ذلك مذهبهم فهم مسلمونه قال قالوا الى اخره
ما تقدم كان دليلا للمعتزلة على نفي مذهب الخصم وهذا دليلهم على اثبات
مذهبهم وهو ان الكل واجب نعني به الواجب المخير يعم الجميع ويسقط
بفعل البعض كما في الواجب على الكفاية والجامع الاشتراك في الوجوب مع
سقوطه بفعل البعض وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب
وسقوطه بفعل البعض فيكون لفظ التخيير لبيان ان الواجب الذي هو
الجميع يجوز ان يسقطه المكلف بما شاء من الامور المتعددة ولقائل
ان يقول سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض على خلاف القياس بفعل
النبي عليه السلام فلا يجوز القياس عليه واجاب المصنف بالفرق من وجهين
الاول ان الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية يأثم الجميع بتركه وههنا
انما يأثم المكلف بترك واحد والثاني ان تأثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول
اذ لا يمكن عقاب احد الشخصين لا على التعيين بخلاف تأثيم المكلف على ترك
واحد لا بعينه لانه معقول لجواز العقاب على احد الفعلين ولقائل ان يقول
الاستدلال بكونه غير معقول تناقض لان مذهب المجيب ان العقل ليس

فيكون الواجب متعلقا بواحد لا بعينه

بمثبت لشيء وقد تقدم الكلام على الفرق قالوا ايضا الواجب يجب
ان يعلمه الآمر وكل ما يعلمه الآمر لا يكون غير معين والمعين هو الجميع
وجب اما بيان الصغرى فلان الامر طالب للمأمور به وهو الواجب
وطلب المجهول محال واما بيان الكبرى فلان المعلوم متميز عن غيره
والمتميز يكون متعينا واجاب المصنف بانا لا نسلم ان كل ما يعلمه الآمر
لا يكون غير معين لان الآمر يعلم الواجب على الوجه الذي اوجبه
واذا اوجب واحدا غير معين وجب ان يعلمه غير معين وكون
المعلوم معينا باعتبار تميزه في العقل لا ينافي عدم تعينه باعتبار
كونه واحدا من الثلثة ولقائل ان يقول هذا بناء على ان العلم تابع للمعلوم
وهو ههنا ليس بصحيح لان الواجب ما تعلق به الوجوب وهو حادث
وتبعية العلم القديم للواجب الحادث محال قال قالوا الى اخره
هذا دليل القائلين بان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف
وتقريره علم الله ما يفعل المكلف من خصال الكفارة وكل ما علم الله متعين
في علمه فما يفعل العبد متعين في علمه والوجوب يتعلق به والا كان
تكليف ما لا يقع لاستحالة وقوع ما لا يعلمه الله وكل ما يتعلق به الوجوب
فهو الواجب وهو انما يصح اذا سلم عن الاعتراض بعدم العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي والمناظر لا يتقيد بمذهب فله ان يعترض به واجاب
المصنف بان الواجب ما يفعله وهو قول بموجب العلة اي سلمنا
ان الواجب ما يفعله المكلف لكن من حيث هو احدها لا بعينه لا من
حيث خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين فيه فانه اذا فعل احد
المكلفين واحدا منها والاخر غيره فاذا قلنا الواجب هو ما فعله
بخصوصه لا من حيث احدها كان الواجب على هذا المكلف غير الواجب
على ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل للقطع بتساويهم وفيه نظر لان

استحالة تعلق المبهم

فالواجب لا يكون غير معين

الواجب المخير

وجوب التساوي في خير المكلف بالواجب المخير اما ان يكون قبل
الفعل او بعده والاول مسلم لعدم العلم بالواجب على كل واحد من
المكلفين واما الثاني فممنوع لم لا يجوز ان يكون الكفارات موجوبة
لحكمة يعلمها كنفس المخير ويتبين لنا ذلك بعد الفعل قال الموسع
الى آخره قيل الواجب في التحقيق راجع الى المخير اذ الصلوة
المؤداة في كل جزء من اجزاء الوقت غير المؤداة في غيره بحسب
الشخص والواجب احد الاشخاص المتعينة بالاوقات من حيث هو
واحد لا بعينه كخصال الكفارة فلذلك لم يفرده بجعله مسئلة على حدة
وفيه نظر لان المصلي في اثناء الوقت انما يصلي الصلوة المفروضة عليه لا احدى
الصلوات الثابتة عليه واعلم ان الواجب المؤقت اما ان يكون
بمقدار الوقت او زائدا عليه او ناقصا منه والاول بمعيار الوقت الصوم
والثاني ليس بواقع والتكليف به تكليف بالمحال والثالث هو الواجب
الموسع الذي نحن فيه ويسمى ظرفا وقد اختلف فيه فذهب الجمهور
من اصحاب الشافعي الى ان جميع الوقت كوقت الظهر للظهر او العصر
للعصر وقت لاداء الواجب وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى انه
وقت لاداء الفعل الواجب هو اوله فان اخره واتى به في آخره فهو
قضاء وقال بعض الحنفية الوقت آخره فان اتى به في اوله كان نفلا يسقط
به الفرض وقال الكرخي الماتي به في اوله موقوف فان بقي الآتي به على صفة
المكلفين في آخره صار فرضا وان لم يبق كان نفلا والاول هو المذهب
المختار لما ذكره المصنف وجهان الاول ان الامر بصلوة الظهر قد جمع
وقت الظهر ولم يتعرض لتخصيص جزء من اجزاء ذلك الوقت وليس
في ذات الاجزاء ما يقتضي ترجيح بعض على غيره فكان الجميع في الوقتية سواء
والتعيين للمكلف في ايقاع الفعل في اي اجزائه شاء فالتخيير بين الفعل والعزم

فان له ان يعين اول الوقت او آخره تحكم صرف وفيه نظر لانا نقول
تعيين الوقت اوله او آخره جاز ان يسمى تحكما واما ادخال العزم في
التعيين فوضع للشرع ابتداء وهو باطل لا يسمى تحكما وان يقول الوقت
شرط للاداء لا محالة وهو اسم لجميع الاجزاء لا محالة والشرط مقدم
على المشروط لا محالة وذلك يقتضي ان يقع الاداء بعد الوقت لتحقق
لعدم الشرط فيما قبله فاذا كان قضاء وذلك خلاف باطل والثاني
انه لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا لم يصح الصلوة ان قدمت
عليه ولكان قضاء ان اخرت عنه وكان عصيانا واللازم بقسميه
باطل بالاجماع وللخصم ان يقول الجزء معين على تقدير وقوع الفعل فيه
فان لم يقع انتقل الوجوب الى آخر الوقت لكونه واجبا
موسعا وحينئذ لا يلزم الملازمة وشبهة القاضي ما اشار
اليه المصنف بقوله ثبت في الفعل والعزم الى قبل آخر الوقت
حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه وذلك لان
الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن
الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول
الوقت احدهما وهذا فاسد لان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم مسبوق
بكون العزم ثابتا شرعا من حيث هو احدهما وليس ذلك بالاجماع
واجاب المصنف بان الفاعل في اول الوقت ممتثل لكونها صلوة واجبة
عليه لا لكونها احد الامرين وللخصم ان يقول جعلت العزم بدلا عند
خلو اول الوقت عن الفعل واذا وجد الفعل فيه فلا بدل فكيف يقصد
احد الامرين وقوله ووجوب العزم ممنوع ان سلمنا ان العزم واجب
فليس ذلك لكونه بدلا عن الفعل بل من حيث ان كل حكم من احكام الايمان
يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

بثابت

لانه اخر الصلوة عن وقتها بالعذر

وقالت الحنفية لو كان الفعل واجبا في اول الوقت لعصى المكلف
بتاخيره الواجب عن وقته لكنه ليس بعاص بالاجماع واجاب المصنف
بان التاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفارة فكما ان
تارك احد الخصال لا يعصي اذا اتى بغيره كذلك تارك الواجب الموسع
في اول الوقت لا يعصي اذا اتى به في اخره وهذا الجواب لا تعلق بشرطية له
الخصم لا لمنع الملازمة ولا لمنع بطلان التالي فلعله معارضة وهي اسوء
حال المناظرة وان التشبيه فاسد لان المخير انما يعاقب على
لا احد الامور على سبيل البدل وقد تقدم مثله قال مسئلة الى اخره
لم يعد المصنف الواجب الموسع بذكر مسئلة وجعله تبعا للواجب المخير
مع بعد ما بينهما وهذه المسئلة من الواجب الموسع مع شدة اتصالها به
وذلك تقريب للبعيد وتبعيد للقريب القائلون بالواجب الموسع
اجمعوا على ان من اخر الواجب الموسع عن اول الوقت مع ظن موته
قبل الفعل عصى لان اول الوقت بناء على ظنه صار كاخره ومن اخر عن
اخره عصى فكذا من اخر عن اوله فان لم يمت ثم فعل الواجب الموسع
في الوقت فالجمهور على انه اداء لانه فعل المكلف في وقته المقدر له اولا شرعا
وقال القاضي هو قضاء لانه تضيق عليه الوقت بظنه وصار كاخره
فكان الفعل بعد انقضاء الوقت وذلك قضاء لا محالة وزيفه المصنف
بانه ان اراد بكونه قضاء وجوب نية القضاء فبعيد لان القضاء ما يؤتى به
خارج وقته المقدر له شرعا وهذا ليس كذلك لان الشرع جعل الكل وقتا
فان قال جعل الشرع ظنه دليلا على كون البعض وقته ولهذا صار عاصيا
بتركه فيه بالاتفاق فكان الفعل خارجا عن الوقت المقدر له شرعا فكان
قضاء اجيب بان الظن دليل اذا لم يظهر خطاؤه بيقين وقد ظهر
ولم يذكر المصنف الشق الاخر من الترديد وهو يوهم التزييف بجواز

ظاهره
فان تعلق بجعله
منعا للملازمة
مستندا بالتشبيه
فالتشبيه م

ان يكون ذلك الشق جانب الارادة فلا يكون التزييف صحيحا
ولعل الشق الاخر هو المعروف وهو ان يقال وان اراد
غيره فلا بد من البيان لنتصوره ثم نتكلم عليه ولعمري ان ما
ذهب اليه القاضي ظاهر الفساد لانه اذا صلى بعد ذلك فاما
ان يرفع عنه عصيان التاخير اولا فان رفع لم يكن قاضيا
لان عصيان القاضي لا يرتفع وان لم يرفع لزم عقاب من اطاع الله
في ما اوجب عليه من العبادة في الوقت المقدر لها شرعا
وذلك خلاف الشرع والعقل قال المصنف ويلزمه يعني القاضي
ان المكلف لو اعتقد قبل دخول الوقت ان الوقت قد دخل
وانه ان لم يشتغل بالواجب انقضى الوقت فاخر فعصى بالتاخير
وصلى بعده في الوقت المقدر له شرعا ان يكون ما فعله في الوقت
المقدر له شرعا بعد ظهور خطائه بيقين قضاء لانه تضيق الوقت
عليه بناء على اعتقاده فوقوعه بعد ذلك في الوقت المقدر له شرعا
يكون خارجا عن وقته المضيق وللقاضي ان يقول لا يلزمني ذلك لان
الوقت اذا لم يدخل كان عمل الظن جعل غير الوقت الشرعي وقتا
وذلك يفضي الى الشركة في وضع الشرع وهو باطل واما فيما نحن
فيه فان عمل الظن تضييق ما كان موسعا عليه وفي ذلك تشديد
في الاحتياط في باب العبادة وهو مشروع وقوله ومن اخر
مع ظن السلامة معطوف على قوله ومن اخر مع ظن الموت يعني اذا
اخر الواجب الموسع عن اول وقته على ظن السلامة فمات فجاءة
في الوقت فالتحقيق انه لا يعصي لجواز تركه اذا لم يظن موته الى
اخر الوقت وقد اجمع السلف على ذلك وهذا بخلاف ما وقته
اي على الحكم بالعصيان
العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة ومات عصى لان البقاء

الى سنة اخرى ليس بغالب على الظن قال مسئلة ما لا يتم الواجب
الا به قال المصنف ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون مقدورا للمكلف او لا
والثاني كالقدرة على الفعل واليد للكتابة والرجل للمشي لا يكون واجبا
بلا خلاف لامتناع الوجوب عند من لم يجوز التكليف بالممتنع والاول قد
اختلف الناس فيه وهو ينقسم الى شرط وغيره واختيار المصنف
انه ان كان شرطا شرعيا للواجب كالوضوء وجب بوجوب الواجب
والا فلا وعند اكثر الاصوليين لا تفرقة بين الشرط وغيره في الوجوب
سواء كان الغير سببا كالنار للاحراق او غيره اما ترك ضد الواجب — اى غير الشرط
الذي لا يتم الواجب الا به او فعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك الحرام
الا به او طريق الى الاتيان بالواجب كغسل جزء من الرأس بغسل
الوجه فانه لا يمكن الا بغسل جزء من الرأس او طريق الى العلم باتيان
الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحدة منها مجهولة ومن
الناس من ذهب الى ان وجوب الشيء لا يوجب وجوب شيء من ذلك شرطا
او غيره واستدل المصنف على ما اختاره فقال لو لم يجب الشرط بوجوب
مشروطه لم يكن شرطا وكان خلفا باطلا وبيان الملازمة ببيان الشرط
فانه المتوقف عليه وجود المشروط فلو لم يكن واجبا جاز تركه
مع تحقق المشروط فلم يكن متوقفا عليه وفيه نظر لان هذا وجوب
عقلي وليس الكلام فيه واستدل على غير الشرط من وجوه ستة الاول
انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به لزم
تعقل الموجب اى الآمر بغير الشرط لاستحالة ايجاب الشيء مع الذهول
عنه والموجب قد يغفل عما يتوقف عليه وفيه نظر لان لا امتناع في الموجب
الذي هو الشارع عن ذلك لا يجوز عليه مع انه منقوض بالشرط والثاني انه
لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذي هو

طلب

طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لتعلق الوجوب لتوقف
تعلق الوجوب على تعلقه بما يستلزمه لكن تعلق الطلب بغير المطلوب
غير متصور وهو منقوض بوجوب الشرط والثالث انه لو استلزم
الواجب وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بغير وجوبه اي التصريح
بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما
لوجوبه لكن يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه وما
اوجبت عليكم غسل شيء من الرأس وفيه نظر لان التصريح اقوى في الدلالة
فيكون رافعا لا دافعا والرابع لو كان الواجب مستلزما لوجوب
غير الشرط لعصى المكلف بتركه وهو ظاهر لكنه ليس كذلك فان
تارك الصوم يعصي بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل وفيه نظر
فانه مصادرة لان ترك جزء ترك ما لا يتم الواجب الا به فان كان
واجبا يعصي بتركه والا فلا والخامس لو استلزم وجوبه لصح قول
الكعبي في نفي الفعل المباح في الشرع لان المباح يحصل به ترك الحرام وما
يحصل به ترك الحرام واجب وفيه نظر لان ترك الحرام لم ينحصر في الفعل
المباح والسادس انه لو كان واجبا وجب نيته لكونه عبادة
ولم يجب لذلك بالاجماع وفيه نظر فان الملازمة ممنوعة وكونه عبادة كذلك
قال قالوا الى آخره استدل القائلون بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بوجهين احدهما انه لو لم يجب لصح دونه لجواز ترك ما
ليس بواجب بالاجماع لكنه لا يصح لانه واجب بتمامه ولا تمام بدونه
والثاني بانه لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب لان التوصل الى
الواجب به لكنه واجب بالاجماع واجاب المصنف بانه ان ارادوا بقولهم
في نفي الثاني لكنه لا يصح الواجب بدونه وبقولهم في نفي تالي الملازمة لكنه
~~وجب التوصل به الى الواجب~~ ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل

الثانية لكنه اى التوصل به الى الواجب واجب صح

الواجب فنفى التالي مسلّم لكن لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون مأمورا به
وكلا منافي وجوب ما أمر به لأن الإيجاب العقلي غير معتبر وإن
أراد أنه مأمور به فأين دليله وإن سلم أن الموصل إلى الواجب
واجب لكنه إنما يصح ذلك القول في الأسباب بدليل خارجي وهو
الإجماع ولقائل أن يقول المراد بقولهم لا يصح بدونه أنه مأمور به
والدليل عليه أن الواجب الذي يتعلق به مأمور به لا محالة والأمر به
أمر بما يتعلق به اقتضاء وأمر الشارع تارة يكون عبارة وتارة
يكون إشارة وتارة يكون دلالة وتارة يكون اقتضاء وإن الفرق
بين الأسباب وغيرها تحكم قال مسئلة الحرام ضده لما فرغ من أحكام
الوجوب شرع في بيان أحكام الحرام وذكرها في مسئلتين الأولى
أن تحريم واحد لا بعينه من أشياء متعددة هل يجوز أو لا يجوز فذهبت
الأشاعرة إلى جوازه والمعتزلة لجوازه أن يقول السيد لغلامه
حرمت عليك الكلام مع هؤلاء الجماعة لا بعينه ولم أحرم عليك الكلام
بجميعهم أو بواحد منهم بعينه فالمحرم مجموع كلامهم ولا كلام معين
للتصريح بنقيضه فلم يبق إلا واحد لا بعينه وفيه نظر لأنه يجوز أن يكون الكل المعين
لا بعينه وذهب المعتزلة إلى منعه والكلام عليه شبهة وجوابا
كما تقدم في الواجب المخير قال مسئلة الحرام ضده الشيء الواحد وحدة
شخصية إما أن يكون ذا جهتين أو جهة واحدة والثاني يستحيل
أن يكون واجبا وحراما لتنافيهما إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال
وهم الذين يجوزونه شرعا وعقلا وإما يجوزونه عقلا لا شرعا
فلا يجوزونه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والأول كالصلوة
في الدار المغصوبة فإن لها جهتين كونها صلوة وكونها غصبا وكل من
الجهتين معقول بدون الآخر فقد اختلفوا فيه فذهب أكثر الفقهاء

واستدلوا على

أي الحرام والواجب
وهو المختار عند المصنف

أي على أنه لا يجوز أن يكون
حراما وواجبا من جهتين

إلى جواز اجتماعهما فيه فتصح الصلوة المؤداة في أرض مغصوبة
وذهب القاضي إلى عدم جوازه فلا تصح الصلوة المذكورة لكنه قال
يسقط الطلب عن المكلف عند الصلوة لا بها وذهب أحمد بن حنبل
وأكثر المتكلمين إلى أنه لا يجوز ذلك ولا تصح إذا أتى بها ولا يسقط عنه
الطلب واستدل المصنف على مذهب الجمهور بوجهين أحدهما أنا نقطع
بطاعة العبد وعصيانه إذا أمره المولى بالخياطة ونهاه عن أن يكون
الخياطة في مكان مخصوص للجهتين فكان واجبا وحراما فكذلك
الصلوة في الدار المغصوبة وفيه نظر لأنه إنما يتم على تقدير كون العقل
جهة في الحسن والقبح يكونان بالوجوه والاعتبارات والمصنف لم يقل بها
والثاني أنه لو لم يصح اجتماعهما لكان عدم الصحة لاتحاد متعلقي الوجوب
والحرمة لانتفاء غيره بالاتفاق والتالي باطل لعدم اتحاد المتعلقين
لأن متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي كونها في الدار المغصوبة
وأحدهما غير الآخر واختيار المكلف الجمع بينهما أي بين الصلوة
وكونها في الدار المغصوبة لم يخرجهما عن حقيقتهما ليتحد الجهتان
وهذا أيضا مبني على كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات وهو
مناقض لما تقدم من نفيه واستدل على المذهب بما تقريره لو لم يصح
اجتماع الوجوب والتحريم بجهتين لما ثبت صلوة مكروهة
ولا صيام مكروه لأن التضاد بين الوجوب والكراهة كما هو بينه
وبين التحريم فكما أنه منع الجمع بينهما منع بين الوجوب والكراهة لكن
الصلوة في مواطن الإبل والأودية والحمام نص الشارع على كراهتها
وأجاب المصنف بأنه إن اتحد الكون أي الجهة التي تعلق بها الوجوب
والكراهة فلا نسلم ثبوت صلوة مكروهة تكون جهة وجوبها وكراهتها
متحدة ولا صوم كذلك وإلا أي وإن لم يتحد الجهة المذكورة لم يفد الدليل

لان النهي عن الصلوة المكروهة حينئذ يكون راجعا الى وصف مجاور
لا انفكاك عنها كالتعرض لنفاد الابل في اعطانها ولخطر السيل في بطون
الاودية ولخوف التشويش في الحمام والامر به راجع الى الصلوة فيتعلق
فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بها باعتبار الجهتين المتغايرتين واما
الصلوة في الارض المغصوبة فان الجهة التي تعلق النهي بها وهو كونها
في الدار المغصوبة لا تنفك عن الصلوة فلم يلزم من جواز اجتماع الوجوب
والكراهة جواز اجتماع الحرمة والوجوب وهو ليس بصحيح لان متعلق
الوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة مطلق الصلوة ومتعلق الحرمة
كونها في الدار المغصوبة وهو ينفك عن الصلوة فكان النهي في الصورتين
راجعا الى وصف مجاور لا انفكاك فلا فرق بينهما واستدل ايضا بانه لو لم
يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف لانه انما يسقط باتيان
المامور به وما لم يكن صحيحا لا يكون اتيانا بالمامور به لكنه يسقط بالاجماع
على ما قال القاضي وبيان الاجماع وتحقيقه ان السلف لم يامروا
بقضاء الصلوات المؤداة في الدار المغصوبة واجاب المصنف
بمنع الاجماع فان احمد خالف الفقهاء في سقوط التكليف باداء الصلوة
في الدار المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره لانه قد بالغ في
تفتيش النقل ومع مخالفته ضعف دعوى الاجماع وفيه نظر لانه نقل عن احمد
انه قال من ادعى الاجماع فقد كذب فيجوز ان يكون قوله بعدم سقوط
التكليف بناء على ذلك فلا يكون معتبرا او انه يبطل الاجماعيات قال
القاضي الى اخره قال القاضي والمتكلمون لو صحت الصلوة في الدار
المغصوبة لاتحد متعلق الامر والنهي لان الكون الذي هو الصلوة في الدار
المغصوبة بعينه الغصب لكن لا يصح ذلك لئلا يلزم التكليف بالمحال وهو
الاتيان بشيء يكون واجبا وهو بعينه حرام واجاب المصنف بانا لا نسلم

اتحاد المتعلقين لان الكون المخصوص له جهتان جهة الصلوة وجهة
الغصب ولا شك في تغايرهما وجواز انفكاك احدهما عن الاخرى
فبالاولى متعلق الامر وبالاخرى متعلق النهي وفيه نظر لان اعتبار
الجهة في الحسن والقبح هاهنا مناقض لما تقدم ولان احدى الجهتين
اذا كانت مما ينفك عن الاخرى كان ايضا مناقضا لما تقدم من الفرق بين
الصلوة المكروهة في معاطن الابل وامثالها فانه فرق بينهما بان ما
يكون الوصف منفكا فيها دون الصلوة في الارض المغصوبة وان كانت
مما لا ينفك اتحد الجهتان والحق انه ينفك لان متعلق الامر مطلق الصلوة
وهي تتحقق في المسجد وقالوا ايضا لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة
للجهتين لصح صوم يوم النحر لذلك لان المصحح وهو تعدد الجهة موجود
في الصوم ايضا قالوا لكن التالي باطل بالاجماع وفيه نظر لان المراد بعدم
الصحة ان كان البطلان فدعوى الاجماع باطلة لان ابا حنيفة لم يقل به وان
كان عدم الجواز مع الكراهة فكذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون
بالجواز مع الكراهة وان كان غير ذلك فلا بد من البيان واجاب
المصنف بوجهين احدهما بالفرق بين المسئلتين بان الجهتين في الصوم
لا ينفك احدهما عن الاخرى لان جهة الامر كونه صوما وجهة النهي كونه
صوم يوم النحر وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لاستلزام الاخص الاعم
والشيء الواحد انما يتعلق به الامر والنهي باعتبار جهتين ينفك احدهما
عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة ولقائل ان يقول تعدد الجهة
ليس بمتجه فيما ذكرتم لجواز ان يكون احدهما الصوم والاخرى الاعراض
عن الضيافة في يومها فمتعلق الوجوب مطلق الصوم ومتعلق الحرمة
الاعراض عن الضيافة واحدهما ينفك عن الاخرى فان الصوم يوجد بلا
اعراض والاعراض قد يوجد بلا صوم بان لا يتلبس بشيء من شيء غير الصوم

او الاحتباء او نحو ذلك والثاني ان النهي صوم يوم النحر النهي تحريم والمنهي
عنه لنهي التحريم لا يصح فيه تعدد الجهتين الا بدليل خاص فيه وليس بموجود
في صوم يوم النحر وهذا لان النهي التحريم يقتضي الانتهاء قطعا واعتبار
تعدد الجهة يقتضي جواز الاتيان وهما متنافيان فاذن لا يجوز اعتبار
الجهتين في نهي التحريم الا بدليل خارجي وقد دل في الصلوة فان قوله
اقيموا الصلوة دل على اعتبار جهة الصلوة وقوله صلى الله عليه وسلم من غصب
شبرا من الارض طوقه الله يوم القيامة الحديث دل على اعتبار جهة
الغصب فاعتبر تعددها بالدليل الخارجي وليس في صوم يوم النحر
ما يدل على ذلك وهذا ليس بشيء فان قوله تعالى كتب عليكم الصيام دل
على اعتبار الصوم وفي الاحاديث الدالة على ذلك كثرة وقوله صلى الله
عليه وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال دل على اعتبار ترك الصوم في
يوم النحر فكانا سواء قال واما من توسط الى اخره لما فرغ من
اثبات كون مثل الصلوة في الدار المغصوبة مامورا به ومنهيا عنه
اراد ان يفرق بينها وبين الخروج من الارض المغصوبة فانه لا يصح
ان يكون متعلق الامر والنهي معا كذا قال العلامة فيه نظر لانه لا حظ
للاصولي في بيان الفرق بل حظه ما نذكره ان من توسط ارضا
مغصوبة فسئل الاصولي عن الحكم الشرعي فيه من الخروج والاقامة
فليس له في ذلك حظ بل ذلك موكول الى راي الفقيه وانما حظ الاصولي
ان يبين ان تعلق الامر والنهي معا بالخروج عنها مستحيل اذ ليس له
جهتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى وكذلك حظ الاصولي
ثم ان يبين خطاء مذهب ابي هاشم وهو عصيانه بالخروج والاقامة
جميعا وذلك لان الاقامة اذا كانت عصيانا كانت منهيا عنها فيكون
الخروج مامورا به واذا كان الخروج عنها عصيانا منهيا عنه كانت

اى بين الصلوة في الدار المغصوبة

اعلم م

الاقامة مامورا بها فيلزم ان يكون كل واحد مامورا به ومنهيا عنه
بدون تعدد الجهة لما سنذكره وذلك محال فكان مذهب ابي هاشم
خطاء وقوله واذا تعين جهة اخرى في بيان خطائه وهي انه اذا تعين
الخروج منه لكون الاقامة معصية لكونه متعلق النهي وجب ان يقطع
بنفي المعصية اذ المامور به لا يمكن ان يكون معصية لكن بشرط نفي المعصية
عن نفسه وهو ان يقصد الخروج من الغصب لا التصرف في ملك الغير
ليصير الخروج مامورا به فكان القول بكونه معصية خطاء واذا عرف
ان المامور به لا يكون معصية فقول امام الحرمين يعني الخروج
لكونه مامورا به ولا يكون النهي متعلقا به ولكن يستصحب حكم المعصية
مع الخروج اذ الموجب لها وهو الغصب باق بعيد لانه يلزم منه
ان يكون المامور به معصية مع عدم الموجب لها وهو النهي والعاقل
ان يقول لعمري ان نسبة الامام الى الخطاء احرى من ابي هاشم لان
ابا هاشم قال بقيام المعصية لقيام علته وهو النهي واما الامام فقد
اثبت المعلول ونفى العلة وهو خطاء ظاهر وقوله ولا جهتين
جواب عما عسى ان يقال يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج من
جهتين كما في الدار المغصوبة وتقريره لا جهتين للخروج حتى يتعلق
الامر والنهي بهما لانه يتعذر الامتثال بالخروج على تقدير كونه منهيا
عنه ولو كان له جهتان لم يتعذر ولقائل ان يقول الخروج من حيث انه
شغل الارض المغصوبة في الحال يكون متعلق النهي ومن حيث انه سعي في
في ازالة الغصب يكون متعلق الامر فكان له جهتان وان الخروج بشرط
نفي المعصية عن نفسه كما تقدم يكون متعلق الامر ولا بشرطها يكون متعلق
النهي فكان له جهتان وان الاستدلال بتعذر الامتثال غير صحيح لانه متفرع
على اتحاد الجهة وتصور الامتثال بعد تحقق التعدد كتصوره في الصلوة

في الأرض المغصوبة قال مسئلة إلى آخره مسئلة المندوب [illegible]
بتكليف خلافاً للأستاذ وهي لفظة الندب في اللغة الدعاء إلى الأمر
المهم وفي عرف الشرع هو ما تعلق به الندب وهو مأمور به
عند العامة إلا الكرخي وأبا بكر الرازي منا واستدل المصنف
للعامة بوجهين أحدهما أنه طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به
أما الصغرى فبالإجماع وأما الكبرى فلأن الطاعة تقابل المعصية
وهي مخالفة الأمر فالطاعة امتثاله فيكون مأموراً به لأن
المعصية منهي عنها وفيه نظر فإنا لا نسلم أن كل طاعة مأمور بها بل هي
مصادرة لأن المندوب طاعة عندنا وليس بمأمور به بل هو عين
النزاع وقوله في دليله لأن الطاعة تقابل المعصية ممنوع بعين ما ذكرنا
في الكبرى والثاني أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وندب ومورد
القسمة مشترك بالضرورة وحينئذ يكون مأموراً به لا محالة وفيه نظر
لجواز أن يكون الإطلاق بالاشتراك اللفظي كما ذهب إليه بعض أو
بالمجاز كقول الخصم وقالا إنه ليس بمأمور به لوجهين أحدهما أنه
لو كان مأموراً به لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر لقوله أفعصيت
أمري لكنه ليس بمعصية وإلا لاستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فإن له نار جهنم والثاني لو كان مأموراً به لما صح قوله صلى الله
عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة لأن لولا لانتفاء
الشيء لوجود غيره فكان الأمر منتفياً لوجود المشقة والسواك مندوب
بالاتفاق فلو كان مأموراً به لما صح نفي الأمر عنه وأجاب المصنف عن
الوجهين بأن الأمر الذي يكون تركه معصية والأمر المنفي في السواك إنما
هو أمر الإيجاب ولا يلزم من انتفاء أمر الإيجاب انتفاء الأمر المطلق
ولقائل أن يقول هذا إنما يستقيم أن لو كان الأمر مشتركاً بين الإيجاب

والندب [illegible] ما ذكر وأما إذا كان الأمر للوجوب فقط
كما هو مذهبهما فلا يكون المندوب مأموراً به فكان الخلاف
لفظياً عن عدم تحرير البحث وهو ضبط بترك ما يجب في
المناظرة وقوله مسئلة المندوب ليس بتكليف مسئلة أخرى
تتعلق ببحث المندوب وهو أن الندب تكليف أو لا فالعامة
على أنه ليس بتكليف إلا عند أبي إسحق الإسفرايني فإنه جعله
تكليفاً ولقائل أن يقول هذه المسئلة تناقض ما قبلها لأن العامة
ذهبوا إلى أنه مأمور به وكل أمر تكليف لا محالة ثم يقولون
إنه ليس بتكليف فإن قيل كل أمر تكليف إن كان التكليف عبارة عما
يرجح فعله وأما إذا كان التكليف طلباً يمنع النقيض فهو ليس
بتكليف وخلافهم نشأ من هذا قلت إن كان كذلك عاد الخبط الواقع
في تحرير البحث قال مسئلة المكروه إلى آخره المكروه ما
تعلق به الكراهة والخلاف في كونه منهياً عنه وعدمه ومكلفاً به
أو غيره كالخلاف في المندوب في كونه مأموراً به أو لا ومكلفاً به
أو لا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الأولى كترك الجمع بين الحجر
والماء في الاستنجاء قال مسئلة يطلق إلى آخره ذكر أحكام المباح
في أربع مسائل الأولى في مفهوم المباح والجائز والمباح ما تعلق
به الإباحة والجائز يطلق على المباح الشرعي وعلى ما لا يمتنع وجوده
شرعاً فيتناول الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى
ما لا يمتنع وجوده عقلاً فيتناول الواجب والممكن الخاص وعلى ما
لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد بقوله ما استوى الأمران فيه
وهو الممكن الخاص فيكون أخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع
والعقل باعتبار عدم الامتناع أو باعتبار الاستواء قال يسمى العلامة

وكأنه هو أو هي لفظية
إنما هي مسئلة لفظية
راجعة عن ذلك [illegible]

لل.

المنع ان الجائز المطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمتنع شرعا وعلى
ما يشك انه استوى الامران فيه شرعا وفي العقل على ما يشك انه
لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه عقلا والثانية
ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا العامة ان
الاباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وقد سبق
انه حكم شرعي لدخوله تحت حد الحكم وقالت المعتزلة الاباحة انتفاء
الحرج عن الفعل والترك وهو كان قبل الشرع متحققا والسوال
الوارد على عدم تحرير البحث فيما سبق وارد هنا لان مراد المعتزلة
الاباحة لا على معنى ورود خطاب الشرع بها والعامة تريد بها
ما ورد به خطاب الشرع فلو تحرر البحث لارتفع الخلاف والثالثة
ان المباح مامور به او لا نفاه الجمهور واثبته الكعبي واستدل الجمهور
بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح
فلا يكون مطلوبا فلا يكون مامورا به وللمعارض ان يقول الامر
لطلب وجوه المامورية وادنى ذلك ان يكون جائز الاقدام عليه
فيثبت الاباحة حتى يقوم الدليل على الزائد واستدل الكعبي بان
المباح مامور به لانه واجب وكل واجب مامور به اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان كل مباح ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق
بمباشرته ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجماع ولا يتم الا بالمباح وما لا يتم الواجب وترك الحرام صح
الا به فهو واجب ولقائل ان يقول هذا يستلزم ان يكون المباح حراما
لانه ما من فعل حرام الا ويستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم
الا بترك مباح وما لا يتم الحرام الا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان
يكون ترك المباح حراما لكن ترك المباح مباح فان قيل ما ذكره الكعبي
من الدليل انما افضى الى خرق الاجماع لان العلماء اجمعوا على ان

الافعال

الافعال التي يتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا صار المباح واجبا
صار المباح واجبا صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع اجاب
المصنف عنه بان الاجماع ماؤول بالحمل على ذات الفعل يعني ان الاقسام
بالنظر الى ذات الفعل مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل
به ترك الحرام ينقسم الى الخمسة وحينئذ لا يخرج المباح عن
كونه مباحا واما بالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به
ترك الحرام فيصير واجبا ولا بد من هذا التاويل جمعا بين الادلة فان
الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى الخمسة بالنظر الى ما يستلزمه
لزم بطلان دليل الكعبي ولو حمل على ما ذكرنا عمل بالدليلين جميعا فكان
ذلك واجبا ولقائل ان يقول هذا التاويل باطل لان كون المباح قسيما
للواجب حينئذ ذاتي للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافي الذاتي
لا يمكن ان يصير بما يتوقف عليه وجود قسيمه ولا صفة من صفاته سوى
المنافاة واجيب عن دليل الكعبي بوجهين الاول ان فعل المباح غير متعين
لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح
على التعيين واجبا وزيفه المصنف بان فيه تسليم ان الواجب احد
ما يحصل به ترك الحرام مما فعله يعني المباح يكون واجبا لانه احد ما يحصل به
ترك الحرام ولقائل ان يقول ما يحصل به ترك الحرام احدها غير معين
وهو الواجب وكل واحد على التعيين معين وهو غير اللامعين
فلا يكون واجبا والثاني ان ما ذكره يستلزم ان يكون الصلوة حراما
اذا ترك بها واجب كمن اخر العشاء يوم عرفة بحيث انه لو اشتغل بها
فات الوقوف بعرفة فكان الواجب الذي هو الوقوف لا يتم الا
بترك الصلوة فيكون تركها واجبا وما كان تركه واجبا كان فعله حراما

وزيفه المصنف بان الكلي يلزمه كون الصلوة واجبا وحراما بالجهتين
كالصلوة في الدار المغصوبة ثم قال المصنف ولا مخلص عنه الا بمنع
الكلي الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء
للصلوة فهو واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود
او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا فحينئذ
يندفع شبهة الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا
فلا يلزم من وجوب الشي شرعا وجوب ترك اضداده ولقائل ان
يقول ان الصعود والسفر واحد الاضداد اما ان يكون مامورا به
اولا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول كان الشرط شرطا
شرعيا قطعا كما تعلم وتقدم ان الفرق بين الشرط وغيره تحكم
لفساد الادلة المذكورة فنقول ان ذلك ليس بمخلص ولعله فيما ذكرنا
وقوله وقول الاستاذ اشارة الى ما ذهب اليه ابو اسحق الاسفرائني
ان الاباحة تكليف وهو بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه
كلفة ولا كلفة في التخيير لانه لم يطلب به شي ولقائل ان يقول تعريف
التكليف بما ذكر من باب التعريف بالاخص وانما التكليف طلب شي
وذلك يعم وجود المطلوب واحد في طريق تحصيله جواز الاقدام عليه
وهو الاباحة فكان تكليفا والمسئلة الرابعة ان المباح جنس للواجب
اولا وقد اختلفوا فيه واختار المصنف عدمه وهو مذهب
الاكثر بل هما نوعان تحت فعل المكلف الذي يتعلق به الحكم الشرعي واستدل
على ذلك بانه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب
التخيير لان التخيير لازم للمباح والمباح لازم للواجب لانه جنسه
ولازم اللازم لازم لكن لا يستلزمه والا لكان منافيا لما نافاه واجبا لكن
واجبا هذا ولقائل ان يقول هذا مناقض لما قدمه ان ما لا يتم الواجب

نقول الحكم معناه متعلق الحكم م

خلف م

... آخر لم يكن شرطها شرعيا لا يكون واجبا واستلزم النوع
... الجنس ليس الا امرا عقليا فلا يكون مانعا عن
... فيه واستدل القائلون بكونه جنسا بان الواجب والمباح
... فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالماخوذ
الذي هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره فيكون
جنسا وزيفه المصنف بان الماخوذ مشترك بين الواجب الذي
هو ماذون مع منع الترك والمباح الذي هو الماذون لا بهذا القيد
ليس بمشترك بل مباين للواجب وهو يعني حق لكن الثاني قال لو كان
جنسا لما كان قسيما بالذات لكنه قسيم بالاجماع فلا يكون جنسا
قال خطاب الوضع الخامسة لما فرغ من بيان خطاب الاقتضاء والتخيير
شرع في بيان خطاب الوضع وهو اقسام الاول الحكم على الوصف
المعين بكونه سببا وهو في اللغة ما يتوصل به الى غيره قال الله تعالى
فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل لكونه مما يتوصل به الى شي وفي الشرع
هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على تعريفه للحكم الشرعي
ولا يكون موثرا فيه واشترط كونه ظاهرا منضبطا لان الاسباب
انما وضعت معرفات للاحكام تسهيلا لاطلاع المكلف على احكام
الشرع الوقائع المتعسرة عليهم معرفتها خصوصا بعد انقطاع الوحي
وانما نفى ان يكون موثرا لانه امر وصفي حادث فلا يمكن ان يكون
موثرا والا لكان موثرا قبل الشرع وهو باطل ثم انه ينقسم الى وقتي
ومعنوي لانه اما ان يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة اولا فان لم يستلزم
فهو الوقتي كدلوك الشمس فانه معرف لوقت وجوب الظهر وان
استلزم فهو المعنوي كالاسكار فانه معنوي جعل معرفا للتحريم
والملك جعل سببا لاباحة الانتفاع والضمان جعل سببا لمطالبة الضامن

بالدين والعقوبات جعلت معرفات للحدود والقصاص وليس
المراد بالحكم الشرعي نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل الحكم
عليه بالسببية ولله تعالى في كل واقعة يعرف الحكم فيها بالسبب
حكمان احدهما نفس الحكم المعرف بالسبب والاخر السببية المحكوم
بها على الوصف المعرف للحكم والثاني الحكم على الوصف المعين بالمانعية
اما للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة
تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص فانها
وصف وجودي ظاهر منضبط مانع لحكم القصاص مع القتل العمد
العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضي نقيض القصاص وتلك الحكمة كون
الاب سببا لوجود الابن فلا يجوز ان يكون سببا لعدمه
واما لسبب الحكم وهذا المانع هو الوصف الوجودي المقتضي لاختلال
حكمة السبب كالدين على مالك نصاب كامل فانه وصف وجودي يقتضي
اختلال حكمة سبب وجوب الزكوة فان سبب وجوبها تحقق النصاب
الكامل وحكمته سد خلة الفقير وحكمة المانع للسبب تخل بحكمة السبب
لان سد خلته بايفاء دينه اولى من سد خلة غيره والثالث
الحكم على الوصف بالشرطية كما سمى العلامة رحمه الله قده كما ان
الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض الحكم
والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي اختلال
حكمة السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم يسمى
شرط الحكم وان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي اختلال حكمة سبب
الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب القدرة على التسليم فان ثبوت
الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة
على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة

على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع ومثال شرط الحكم الطهارة صح
المشاهدة في باب الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب
حكم والصلوة سببه وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق
والطهارة شرط الصلوة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي نقيض
الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة
الصلوة قوله واما الصحة والبطلان اعلم انهم اختلفوا في الصحة
والبطلان في كونهما من خطاب الوضع او ليسا بداخلين في الحكم
الشرعي بل هما امران عقليان او انهما داخلان في الاقتضاء والتخيير
فمنهم من ذهب الى انهما من خطاب الوضع لكونهما من الاحكام وليسا
بداخلين في الاقتضاء والتخيير لان صحة العبادة وبطلانها والحكم بها
وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يتعلق بها اقتضاء ولا تخيير
ومنهم من ذهب الى ان الصحة معناها الاباحة والبطلان معناه
الحرمة فكانا داخلين في الاقتضاء والتخيير وذهب المصنف الى
انهما والحكم بهما غير مستفاد من الشرع وانما ذلك امر عقلي لان الصحة
في العبادة اما كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو مذهب الفقهاء
او كونه موافقا لامر الشريعة كما هو مذهب المتكلمين والحاكم
بصحتها عند وجود الشرائط والاركان وبعدمها عند عدمها على
التفسيرين انما هو العقل ليس الا فكان ذلك امرا عقليا ولم يتعرض
لصحة المعاملات وبطلانها ويمكن ان يقال انها ايضا كذلك لانها في المعاملات
كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الشرائط
والاركان حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشارع او لم يحكم وفيه نظر
لان حكم العقل غير معتبر عندنا كما تقدم وحينئذ لا حكم في الشرع لا بصحة
عبادة ومعاملة ولا ببطلانهما قوله والبطلان ظ الفساد عندنا نقيض

الصحة فهما مترادفان ان اراد الترادف اللغوي فليس بصحيح وان
اراد الاصطلاحي فلا نزاع لكن فيه ترك المناسبة في التسمية لان
الفاسد ماخوذ من قولهم فسد اللحم اذا بقي اصله وذهب لونه
وبياضه وكذلك يقال للحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به
وانما المناسب هو ان يكون الفاسد قسما متوسطا بين الصحيح والباطل
فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ووصفه
كالملاقيح والمضامين والفاسد ما شرع باصله دون وصفه
كعقد الربوا فانه باصله وهو انه بيع مشروع وبوصفه وهو اشتماله
على زيادة خالية عن المقابلة من العوض غير مشروع قال واما الرخصة
الى اخره لما فرغ من بيان الاحكام وهي عزيمة ورخصة اراد ان
يبين العزيمة والرخصة والرخصة في اللغة التيسير وفي الشرع
عبارة عن المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر فالمشروع
كالجنس وقوله لعذر احتراز عن العزيمة وقوله مع قيام المحرم
احتراز عن احد خصال كفارة الظهار بعد تعذر الاولى كالاطعام
فانه مشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن مع عدم
قيام المحرم لان عند فقد الرقبة لا يكون الاعتاق واجبا واذا لم
يكن واجبا لم يكن محرما لترك الاعتاق قائما وانما قيد بقوله لولا
العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفاء العذر وتركه
كان اولى لانه يستلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار عند فقد
الرقبة رخصة لانه لولا العذر وهو فقد الرقبة لكان المحرم قائما وانما
مثل باكل الميتة اشارة الى نفي قول من يقول ان المحرم للاكل في حالة
المخمصة غير قائم وقوله والقصر يعني للمسافر وقوله والفطر يعني
للمسافر والمريض والخائف وقوله واجبا مندوبا ومباحا

ليبيح الى الامثلة اي كاكل الميتة حال كونه واجبا فان تركه حتى
مات اثم والقصر للمسافر في حال كونه مندوبا والفطر للمسافر في
حال كونه مباحا وكذا اذا كان مريضا او خائفا والعزيمة
ماخوذة من عزم على كذا اذا قصد قصدا موكدا قال الله تعالى
فنسي ولم نجد له عزما وفي الشرع عبارة عما لزم العباد بالزام الله
كالعبادات ونحوها قال المحكوم فيه الى اخره الاصل الثالث هو
المحكوم فيه وهو الافعال التي تعلقت بها الاحكام وهي اما ان تكون
ممتنعة لذاتها اولا والاول لا يصح التكليف به عند العامة وحكي عن
ابي الحسن الاشعري جوازه والثاني اما ان يكون ممتنعا لغيره اولا
والثاني لا نزاع لاحد في ان التكليف به صحيح وكذا الاول بالاجماع
وقد احتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال اي الممتنع لذاته
بانه لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لان التكليف طلب
ومعنى الطلب استدعاء الحصول لكنه لا يصح طلب حصوله لان طلب
حصوله يستلزم تصور وقوعه لكونه فرعه وتصور وقوعه منتف
لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهية
الممتنع هو ما لا يتصور وقوعه وماهية الممكن هو ما يتصور وقوعه (اي واقعا)
فلو تصور الممتنع مثبتا لزم قلب الحقائق قوله فان قيل لو لم يتصور
معارضة لمقدمة الدليل تقريرها لو لم يتصور وقوع المحال لامتنع
التصديق باحالة الجمع بين الضدين لان التصديق بصفة الشيء فرع تصوره
فالعلم بمعنى التصديق في الموضعين وللقائل ان يقول المقدمة اما ان يكون
نفي التصور على ما هو الظاهر من لفظه او نفي تصور الوقوع فان كان
الاول فليس مما نحن فيه لان كلامنا في وقوعه كما تقدم في مقدمة الدليل
وان كان الثاني فالملازمة ممنوعة فان الحكم باحالة الجمع بين الضدين

في الخارج على تصور الجمع لا على تصور وقوعه واجاب المصنف بان الجمع
المتصور يعني بين الضدين في الخارج جمع بين المختلفات وهو المحكوم
بنفيه فهو متصور من حيث النفي ولا يلزم من تصوره منفيا عن
الضدين تصوره مثبتا له ليلزم تصور المحال على خلاف ماهيته
وانما سمي ذلك مختلفات لانه لا تنافي بين الصور الحاصلة في الذهن
والضدين في قوله ولا يلزم من تصوره منفيا ان نسب الى الجمع بين المختلفات
فليس بصحيح لانه ليس منفيا عن الضدين لانها ليست متضادة وان رجع
الى الجمع بين الضدين لم يكن ذكر المختلفات مناسبا لخفاء معناه
ولا تناسب في التحقيق الذي ذكره وقوله ولا يلزم من تصوره منفيا عن
الضدين تصوره مثبتا ليس بصحيح لان تصور السلب موقوف على
تصور الايجاب اذ السلب المطلق غير معقول ابتداء ولهذا قيل
الايجاب ابسط من السلب وقوله فان قيل تصوره هنا للحكم عليه
منع لقوله ولا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا وتقريره لا نسلم ذلك
بل يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا في الذهن لانه محكوم عليه فيه
فلا بد من تصوره ولا يلزم في الخارج فيلزم تصور الشيء على خلاف ماهيته
واجاب عنه بثلاثة اجوبة الاول انه ان كان كذلك يكون الجمع بين الضدين
في الخارج مستحيلا اذ لا تصور ثبوته فيه بالاتفاق وليس نزاعكم فيه
ويكون الجمع بينهما في الذهن ممكنا وتصور ثبوته فيه واذا تصور ثبوت
ممكن لا استحالة فلا يكون مما نحن فيه الثاني انه حينئذ يكون الحكم باستحالة
الجمع بين الضدين حكما باستحالة ما ليس بمستحيل لان الجمع بينهما في الذهن
هو المحكوم عليه الثالث ان الجمع بين الضدين مستحيل في الخارج والحكم
على المستحيل في الخارج يستدعي تصور ثبوته في الخارج لا في الذهن
فالتصور الذهني كاف بدلا على ثبوت المحال الذي هو الجمع بين الضدين في

الخارج ولقائل ان يقول الحق ان التامل في كلام المولى يعني الاصل
يفصح هذا الشق وذلك لان معنى كلامه هنا ان التكليف بالممكن
لئلا يكون عبثا والمستحيل ليس بممكن فلا يقع التكليف به فالك
المخالف الى اخذه استدل المخالف على جواز التكليف بالمحال بانه لو
لم يصح لم يقع لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع وبينه
بوجوه منها ان العاصي بترك الفعل مأمور بالاتيان به والا لم يكن
عاصيا بتركه والاتيان به محال لان الله تعالى علم عدم وقوعه فلا يقع
والا صار علمه جهلا فكان العاصي مكلفا بما لا يمكن وقوعه ومنها
امر الكفار بالايمان واخبر انهم لا يؤمنون بقوله تعالى لقد حق
القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلا يقع منهم الايمان لئلا يلزم الكذب
في خبره فكان تكليفا بالممتنع ومنها ان الله تعالى كلف من علم موته
قبل تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه
وذلك تكليف بالمحال لاستحالته ومنها ان المكلف لا قدرة له على الفعل
الا حال صدور الفعل منه لانها لو تقدمت تعلقت بغيره لاحتياجها
الى متعلق موجود فلا تكون قدرة لهذا الفعل فالقدرة حال صدور
الفعل والفعل حينئذ غير مكلف به لاستحالة التكليف بايجاد
الموجود فيكون التكليف قبل صدوره ولا قدرة حينئذ فكان
التكليف بالمحال وللقائل ان يقول هذا الوجه فاسد لان
تمامه باستحالة التكليف بايجاد الموجود وهو باطل لان الكلام
في ان التكليف بايجاد الموجود بالمستحيل جائز فكما يجوز
التكليف بايجاد الممتنع يجوز بايجاد الموجود لانهما في عدم طريان
الوجود سيان ومنها ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما

من ف في موضعه وكل ما هو مخلوق لله تعالى لا يكون مقدورا
للعبد والا لزم وقوع مقدور واحد بقدرة قادرين
وهو محال وهو مكلف بها فكان التكليف بالمحال ولقايل
ان يقول دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين
بقدرة ~~الاستقلال الاحض~~ الاختراع محال واما بقدرتين
احديهما قدرة الاختراع والاخرى الاكتساب فلا نسلم انه
محال ومذهب ابي الحسن الاشعري ان لا قدرة للفاعل على الفعل
الا حال ايجاد الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن
هذين نسب اليه جواز التكليف بالمحال لان القول باحدهما
يستلزمه فضلا عن القول بهما واجاب المصنف عن ذلك بوجهين
احدها ان الصور المذكورة يمكن تصور وقوعها من المكلف
لجواز صدورها منه بحسب الذات وان امتنع صدورها منه
بامر خارجي وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فلا يكون من محل
النزاع لان النزاع انما هو في الممتنع بالذات ولقايل ان يقول
وقوع التكليف بما لا يقع دل على ان المراد به ليس الامتثال بالفعل
فالامكان مع عدم الوقوع والامتناع سيان في جواز اعتقاد
ان المكلف به لو كان ممكنا جاز الوقوع امتثالا الثاني انه يلزم
مما ذكرتم ان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع
اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله تعالى
اياه فظاهر واما استلزام علم الله ذلك فلانه لو وجب كل ما
علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه كانت الافعال اما
واجبة او ممتنعة والتكليف بها محال ولقايل ان يقول هذا غير
صحيح لعدم اتصاله بمحل النزاع فان الكلام في التكليف بالمحال ما

علم الله وجوده ليس بمحال فكون التكليف به تكليفا بالمحال واما
ما علم الله عدمه فالتكليف به تكليف بالمحال لكونه محالا وفيه
النزاع بانه يجوز ان يكلف به لا للوقوع بل لاعتقاد انه لو كان
ممكنا حصل الامتثال او لا يجوز ولا يلزم من ذلك ان يكون التكليف
لذلك مستلزما لان يكون التكليف كلها تكليفا بالمحال حاك
قال وايضا هذا دليل اخر لتحقق جواز التكليف بالمحال وتقريره
ان الله تعالى كلف ابا جهل تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم
في جميع ما جاء به لانه كلفه بالايمان به وهو تصديقه بجميع ما جاء به
ومما جاء به انه لا يصدقه فكان مكلفا بتصديق الرسول صلى
الله عليه وسلم في انه لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم ان لا يصدقه
والا لزم الكذب في خبر الله تعالى فكان مكلفا بالتصديق
حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فكان
التكليف بالمحال واقعا ولقايل ان يقول التكليف بتصديقه
بجميع ما جاء به اما ان يكون قبل الاخبار بانه لا يصدقه او بعده
لا سبيل الى الثاني لانتفاء فايدة التكليف لكونه بعد العلم بانه لا
يصدقه كما يجيء فيتعين الاول وحينئذ لا يلزم التكليف بالجمع
بين الضدين ولان التكليف بالتصديق لا يصح الا حال عدم
التصديق وليس ثمه جمع بين الضدين وانما كان كذلك ان لو كان
مكلفا بالتصديق وعدمه بل هو مكلف بالتصديق بما جاء به
ومن جملته انه لا يؤمن فكان الاستحالة باعتبار انه كلف بما اخبر
انه لا يحصل من المكلف لا باعتبار الجمع بين الضدين فكان ذكر
هذا الدليل مستدركا لانه من قبيل انه كلف الكافر بالايمان
واخبر انه لا يؤمن وقد تقدم فيما قبله واجاب المصنف

بما حاصله انه ليس لمحل النزاع لانه ممكن فى ذاته ممتنع لغيره ومحل النزاع الممتنع لذاته وتقريره ان ما ذكره ابو جهل وامثاله كلفوا بتصديق الرسول فيما جاء به وتصديق الرسول فيما جاء به امر ممكن فى نفسه واخبار الرسول عليه السلام بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام فى قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه غاية ما فى الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافى الامكان فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول تكليفا بالممتنع بالذات الذى هو محل النزاع نعم لو كلفوا بتصديق بعد علمهم انهم لا يصدقونه لا تنتفى فايدة التكليف اذ الفايدة الابتلاء وذلك مع العلم بعدم صدور الفعل عن المكلف غير متصور والتكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع ولقايل ان يقول جعله كاخبار نوح لا مدخل له فى الجواب اصلا وقوله ومثله غير واقع يقتضى ان لا يكون الكفار المنزل فيهم ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون بعد النزول وعلمهم بذلك مكلفين بالايمان وليس كذلك والا لما جاز ذمهم وقتالهم وغير ذلك قال مسئلة الجاحظ ذكر فى المحكوم فيه تلك مسائل الاولى ان حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف بالمشروط عند جمهور الاشاعرة والشافعية وكلام اصحاب الراى يعنى الحنفية هو شرط وسماهم اصحاب الراى لان راءيهم فى هذه المسئلة الصحيح دون راى غيرهم والمراد بالشرط الشرعى ما يتوقف عليه

صحة المشروط شرعا كالوضوء للصلوة وهذه المسئلة فرضت فى تكليف الكفار بالشرايع حالة الكفر وان كانت اعم من ذلك والظاهر عند المصنف ان التكليف بالمشروط عند عدم الشرط الشرعى واقع واستدل بانه لو كان شرطا فى صحة التكليف لم يجب صلوة على محدث وجنب ولم يجب صلوة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة لان الطهارة عن الحدث الاصغر والاكبر والنية شرط شرعى لصحة الصلوة والنية شرط التلفظ بالله اكبر والهمزة شرط شرعى لصحة التلفظ باللام واذا لم يحصل الشرط الذى هو حصول هذه الشرايط انتفى المشروط وهو وجوب هذه الامور واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله ولقايل ان يقول الملازمة ممنوعة وانما تلزم ان لو لم تكن الاهلية قايمة مقامه شرعا فان المسلم بالايمان حصل له اهلية حكم الاخرة وهو الثواب فاقيمت مقام الشرط شرعا لان الظاهر من حاله انه اذا خوطب باداء ما التزمه بالايمان تحصيل شرطه ولا اهلية للكافر فافترقا قال قالوا لو كلف بها الى اخره الحنفية قالوا لو كلف الكافر بالشرايع لصح اداؤها منهم لئلا يكون التكليف بلا فايدة فانه عبث واجاب المصنف بانه غير محل النزاع وتوجه كلامه على وجهين احدهما ان النزاع فى انهم يخاطبون بها بمعنى استحقاقهم العذاب على ترك المشروط واستحقاقهم اياه على ترك الشرط لا على انهم مكلفون بالاتيان بالمشروط حال عدم الشرط واذا لم يكن مكلفا به حال

عدم الشرط لم يلزم ان يصح اداؤه به حال عدم الشرط ولقايل
ان يقول هذا يستلزم ان تكون فايدة هذا التكليف عقوبتهم
وهي لا تصلح ان تكون فايدة لانها انما تكون الشيء باحسن حالاته
كما تقدم ولا نسلم بان التكليف بها احسن حالاته تكليف يكون
فايدته اداء ما كلف به ويستلزم ان تكون العقوبة في مقابلة
ترك الشرط امتثالا معلوما بمقدار معلوم وفي مقابلة ترك
المشروط بمقدار كذلك والعقل لا يهتدي الى المقادير والشرع
لم يبينه ومن ادعى البيان فعليه البيان الثاني ان النزاع
في ان المكلف حال عدم الشرط تكون مكلفا بالفعل بان ياتي به
بعد اتيانه بالشرط وحينئذ لم يلزم من التكليف بهذا المعنى
صحة العبادة لو اتى بها قبل الشرط ولقايل ان يقول هذا
يؤدي الى ان لا تكون للتكليف فايدة اصلا لا اداء العبادة
ولا العقوبة على تركها لانه حينئذ تكون مكلفا بها بشرط تقدم
شرطها فاذا لم يقدمه لم يعاقب على تركها لان عدمها لعدم
شرطها لا يعاقب على ترك شرطها وهو عذاب الكفر على ما
المراد فانه ليس بمقابلة هذا التكليف عندهم وقالوا ايضا لو صح
تكليف الكافر بالشرايع لامكن الامتثال واللازم كان تكليفا
بالمحال لكنه لا يمكن لانه في حالة الكفر يستحيل لعدم شرطه وهو
الاسلام وبعدها كذلك لان الاسلام يجب ما قبله واجاب
المصنف باختيار الشق الثاني فانه يجوز ان يسلم ويفعل
كالمحدث يتوضأ ويفعل ولقايل ان يقول حينئذ تكون تكليفه
ناجزا لا الذي قبل قوله الوقوع هو بيان ما ادعى في مطلع
البحث ان الكافر ووقوعه وذلك بايتين احديهما قوله تعالى

١٠٢

فيه لا يتناهى وعذاب الكفار مما لا يتناهى

على التقليد في التنقيص التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة
ووجه ذلك ان الله تعالى ذكر المتنزهين عن الشرك وقتل
النفوس المحرم والزنا وعطف عليه قوله ومن يفعل ذلك الى
اخره واشار بلفظ ذلك الى جميع ما تقدم لان العود الى البعض
خلاف الظاهر فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة
الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب
بفعل ضد المحرمات ولقايل ان يقول يجوز ان تكون يضاعف
له العذاب من باب التمثيل شبه حال من تكب تلك الامور
بحال من جنى جنايات لكل منها عقوبة معينة يستحقها وليس
هناك في الحقيقة تضاعف اذ ليس فيها ولا في غيرها بيان ان
المستحق منها بالكفر ما ذا لا يتناهى والثانية قوله تعالى لم نك
من المصلين ووجه ذلك ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم
عللوا دخول النار بترك الصلوة والزكوة ولم يكذبهم الله
ولم يحكم العقل بكذبهم فيكون الظاهر مرادا وتكون ترك الصلوة
والزكوة علة لدخول النار ولقايل ان يقول معنى قوله لم نك
من المصلين لم نكن من معتقدي فرضيتها ولو لم يكن كذلك لكذبهم
الله تعالى لان ترك العبادة مع الكفر ليس بعلة لدخول النار
بالدلايل التي قدمناها وقوله ولم يحكم العقل بكذبهم فاسد لانه
ليس بحاكم عندهم وما يدل على صحة التاويل قولهم من المصلين
اي الذين كانوا يصلون والذين كانوا يصلون هم المؤمنون
فكانهم قالوا لم نكن من المؤمنين فهو دليل لنا حينئذ وقوله
وقالوا يعني الحنفية لو وقع تكليف الكفار بالشرايع لوجب

القضاء لان المكلف بالعبادة يلزمه الامتثال بالاداء فان
لم يكن فبالقضاء لكن لا يجب القضاء واجاب المصنف بان
القضاء بامر جديد ليس بمترتب على وجوب الاداء وقوله
وليس بينه اى بين وجوب القضاء وصحة التكليف ولا
وقوعه ربط عقلى حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات
او صحته قضاؤها فان وجوب القضاء لا يترتب على وجوب
الاداء فان القضاء اسم فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما
سبق له وجوب مطلقا اى بالنظر الى انعقاد سبب
الوجوب لا بالنظر الى المستدرك لما تقدم فلو كانوا مكلفين
بالشرايع لتحقق سبب الوجوب فى حقهم كالمسلمين ومن
تحقق فى حقه سبب الوجوب لزم القضاء وان سلمنا ذلك
كان القضاء لا انما للامر الجديد او التحكم الصرف وهو باطل
وقوله وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحته
ربط عقلى فاسد لانه خلف من الاداء ولا يتصور بلا اداء وبيانه
للانفكاك بلا انفكاك كذلك لانا نقول الخلف لكونه فرعا يستلزم
اصلا ولم يقل كل اصل يستلزم فرعا فلا يلزم ايجاب الاداء فى
الجمعة دون القضاء سلمنا ولكن الاداء يستلزم القضاء
اذا لم يكن له خلف والظهر خلف الجمعة بعد فواتها واما
صوم الحايض فلا مس ان القضاء يستلزم سبب وجوب الاداء
لا نفسه وهو متحقق فى حقها على انا نقول القضاء لا يوجبه ولكن
ثبت بالنص على خلاف القياس على ان حكم العقل مهدر عندهم اصلا
فالتمسك به تناقض ظاهر قال مسئلة لا تكليف الا بفعل
المسئلة الثانية فى ان المكلف به هل شرطه ان يكون فعلا اولا

على ما ذكرتم وهو
لازم للتكليف
بالاداء كما فى المسلمين فلا خلف له
فلو كلف الكفار بذلك
لزم الامر الجديد ع

لان الجمعة الظهر [illegible]

فذهب اكثر المتكلمين الى انه لا تكليف الا بالفعل فان المكلف
به فى النهى كف النفس عن الفعل وهو فعل لا نفى الفعل فانه
ليس بفعل وذهب ابو هاشم وكثير من المتكلمين الى جواز
التكليف بنفى الفعل وهو المكلف به فى النهى واستدل
المصنف للاول ان نفى الفعل لو كان مكلفا به لكان مستدعى الحصول
لانه مطلوب مستدعى حصوله لكن لا يكون كذلك لان استدعاء
الحصول فرع تصوره وقوعه ووقوع النفى غير متصور لكونه
غير مقدور عليه لانه نفى محض واجيب بمنع ان نفى الفعل
غير مقدور عليه كما ذهب اليه القاضى ابو بكر فانه حقق ليس
مستدلا بان ترك الزنا يوجب مدح المكلف به وغير المقدور
عليه لا يوجب المدح ورد هذا الجواب بان الفعل كان معدوما
قبل وجود المكلف واستمر العدم بعده فلم يكن العدم بقدرته
لانها تقتضى اثرا عقلا ولم يوجد ثم قال وفيه نظر [illegible]
وذلك لانا لا نسلم ان نفى الفعل غير مقدور للمكلف لانه بعد ان وجد
ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعها وكف عن الفعل يتبع هذا
الكف بقاء نفى الفعل وهو اثر قدرته فيجوز ان يكون نفى الفعل
مكلفا به من هذا الوجه وللقائل ان يقول هذه المسئلة لا تتعلق
باصول الفقه لان الاصولى اذا وجد نهيا فى كلام الشارع يستنبط
منه الحرمة او الكراهة لا محالة واما ان ذلك كان من حيث ان
المكلف به فعل او نفى لا تاثير له فيه وانما هى من مسائل الكلام فذكرها
فى مختصر مثل هذا خبط قال مسئلة حال الاشعرى الى اخره
المسئلة الثالثة فى ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال
حدوث الفعل اولا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى لا ينقطع وقفاه

امام الحرمين والمعتزلة وهو اختيار المصنف ويؤيد القول الاول
الشيخ حال ان اراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال الحدوث
الفعل ان التكليف تعلق بالفعل لنفس التكليف لنسلم ان لا ينقطع
بعد الحدوث ايضا لان ما بالذات لا ينفك لكنه ينقطع بالاجماع
وان اراد به تنجيز التكليف اي كون المكلف مطلقا بالاتيان
بالمكلف به باق حال حدوث الفعل لنسلم انه يكون مطلقا بايجاد
الموجود فان التكليف تعلق بجميع اجزاء المكلف به فلو كان
باقيا كان ما حصل من الاجزاء مكلفا به ايضا وهو ايجاد الموجود
وهو محال ايضا لو كان كذلك لا نعدم صحة الابتلاء لان الابتلاء انما لسلم ح
يصح قبل الشروع في الفعل فينتفي فائدة التكليف فان فايدته
اما الامتثال او الابتلاء وقد انتفيا جميعا وللقائل ان يقول
القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون مراده ان التكليف طلب
مستمر منطبق على اجزاء المكلف به فما لم يفرغ بجميع اجزائه
لا ينقطع التكليف وان قوله فالتكليف بايجاد الموجود غير صحيح
لان ما وجد منه عدم لكونه عرضا لا يبقى فلا يكون ايجاد الموجود
وقال الشيخ واتباعه الفعل حال حدوثه مقدور بالاتفاق
فيصح التكليف به وفيه نظر لانه اما ان يريد بالتكليف تكليفا
جديدا او بقاء الاول ولا سبيل الى الاول لان النزاع في انقطاع
الاول وبقائه ولا الى الثاني لانه المتنازع فيه فلا يوخذ في
الدليل ولان الفعل حال حدوثه جزء فجزء الاجزاء منه واجب
لانه ما لم يجب لم يوجد فلا يكون مقدورا اذ ذاك واجاب المصنف
بانا لا نسلم صحة التكليف حينئذ بل يمتنع لما ذكر لكن لا يلزم عدم
انقطاع التكليف بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود وعدم

بل قالوا [illegible] سبق ذلك بيان المحكوم عليه الى اخره
واصل الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلث مسائل
الاولى الفهم شرط التكليف عند المحققين وبعض من يجوز
التكليف بالمحال ايضا نزكوا اصلهم بناء على ان فائدة التكليف
الابتلاء وهو انما يكون بالتهيؤ للامتثال وان لم يمكن الامتثال
والتهيؤ له لا يحصل بلا فهم فلو جاز انتفى فائدة التكليف
واستدل المصنف للمحققين بوجهين احدهما انه لو صح بلا فهم
الخطاب لكان مستدعى حصوله من المكلف على وجه الطاعة
لان المكلف به مطلوب والمطلوب مستدعى الحصول لكن لا يصح
ذلك لان الاستدعاء ممن لا فهم عبث والثاني ان صحة ذلك تستلزم
صحة تكليف البهيمة لتساويهما في عدم الفهم والتالي باطل بالاجماع
وللقائل ان يقول عدم الفهم ان كان لعدم العقل صحت الملازمة
وان كان لغيره من العوارض فهي ممنوعة واستدل المجوزون
بالوقوع فانه لو لم يصح ما وقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه وقع
فان طلاق السكران وقتله واتلافه معتبر وهو غير فاهم
واجيب بانا لا نسلم انه تكليف بل هو من قبيل الاسباب التي هي
احد انواع خطاب الوضع كقتل الطفل واتلافه واتلاف البهيمة
اذا ارسلت فاتلفت الزرع فان الضمان عليهما ليس باعتبار
التكليف بل من حيث ان فعلهما جعل سببا فيؤدي الولي وصاحبها
الضمان او الصبي اذا بلغ كذلك جعل فعل السكران سببا لافعاله
الصبي ح الصادرة عنه وللعاقل ان نقول سلمنا ان فعل الضمان والبهيمة سبب
لكن الضمان من حيث ان الولي والمالك مكلفان بالاداء الا يرى ان
البهيمة لو انفلتت من غير ارسال فاتلفت فلا ضمان ولا كان البهايم

الوحشية فدل ان السبب لا يستقل بوجوب الضمان
مالم يكن مكلفا وليس بمنع السكران من يكون مكلفا وان اى مالم يوجد
فكان مكلفا واستدلوا ايضا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فانه صريح في كون السكران مكلفا بالنهي عن الصلوة
حالة السكر واجيب بان الآية مأولة لئلا يبطل ما ذكرنا من
الدليل على عدم جواز تكليف من لا يفهم وفي تأويلها وجهان
احدهما ان النهي عن السكر حال ارادة الصلوة اى نزلت قبل
التحريم لا عن الصلوة حالة السكر وذلك مثل ما تقال لا تمت وانت
ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا عن الموت حالة الظلم والثاني
ان المراد بالسكران الثمل وهو الذي ظهر منه مبادي النشاط
والطرب وما زال عقله وسمي سكرانا تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه وانما نهي عن الصلوة في تلك الحالة وان كان فاهما لعدم التثبت
في الصلوة لانه يعسر عليه في تلك الحالة اتمام الخشوع ومحافظة
اركان الصلوة على الوجه الصحيح كالغضبان وقوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم العقل والفهم ولقائل ان يقول
المصير الى تأويل الآية انما يصح اذا كان ما يقابلها في قوتها
دفعا للتعارض وما ذكر من الدليل درايي فلا يكون في القوة
بحيث يخرج الى تأويل النص الصريح وان الحقيقة في المستشهد به
متعذرة لكون النهي عن الموت عبثا لان المنهي طلب منه متمكن
من كف النفس عنه او تركه اياه فيصار الى المجاز ضرورة كما في قوله
ولا تموتن الا وانتم مسلمون بخلاف ما نحن فيه من المثال فان النهي عن
قربان الصلوة متصور فلا يصار الى المجاز على ان النهي عن السكر
غير متصور كالموت فيكون معناه لا تشربوا الخمر قبل الصلوة حتى

لا تكونوا

لا تكونوا سكارى حالة الصلوة فتكون الآية لتحريم الخمر
والخوض انها نزلت قبل التحريم ولا يجوز ان يكون المراد به
الثمل لانها حينئذ يكون مشتملا على مجازين احدهما تسمية الثمل
بسكران والثاني جعل حتى تعلموا ما تقولون على يتكامل
فيكم العقل مع امكان الحمل على الحقيقة وهو منع العمل بمجاز واحد
فضلا عن المجازين على ان عدم التثبت وعدم اتمام الخشوع
وعدم محافظة اركان الصلوة في الثمل ممنوع قال المسئلة الى آخره
المسئلة الثانية الامر يتعلق بالمعدوم عند الاشعري لا على معنى
ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به حال
كونه معدوما فان المجنون والصبي ليسا بالمامورين
بالاتيان بالمامور به فضلا عن المعدوم بل على معنى ان الطلب
القائم بذات الله يجوز ان يتعلق بالمعدوم الذي هو ثابت في
علمه تعالى في الازل بحيث انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب
يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب وقالت
المعتزلة لا يجوز ان يكون الامر ازليا واستدل المصنف على
مذهب الاشعري بان الامر لو لم يتعلق بالمعدوم بالمعنى المذكور
لم يكن الامر ازليا لان التعلق بالغير جزء من حقيقة الامر فاذا
لم يتعلق بالمعدوم لم يكن التعلق موجودا فلم يكن الامر موجودا
لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه لكنه ازلي لما بين في الكلام ان
خطاب الله قديم فقوله لان من حقيقته التعلق اشارة الى
بيان الملازمة وقوله وهو ازلي اشارة الى نفي التالي وللقائل
ان يقول هذه المسئلة من مسائل الكلام فايرادها هنا خبط
واستدل المعتزلة بان خطاب الله في الازل امر ونهي وخبر

والأمر والنهي والخبر من غير متعلق موجود محال فخطاب الله
في الأزل محال أما الصغرى فلأنه المفروض وأما الكبرى فلأن
كلاً منها يستحيل بدون متعلق موجود إذ اخبارها عن
وصيغة اللاغية وقال المصنف انه محل النزاع يعني أن
استحالتها من غير متعلق موجود خارجي عين النزاع فإنا
نقول يجوز أن يكون متعلقها علمياً لا يحتاج إلى خارج غاية
ما في الباب استبعاد التعلق بدون متعلق خارجي وهو
لا يدل على الامتناع قوله ومن ثمة أي من استبعاد خطاب
بلا سامع قال عبد الله بن سعيد ان الأمر والنهي والخبر
إنما يتصف بها كلام الله فيما لا يزال الذي يقابل الأزل
وقال القديم هو الأمر المشترك بين الثلثة الذي هو الكلام
فقد جمع بين المصلحتين اثبات الكلام في الأزل والحكم
بحدوث الأمر والنهي والخبر الموجب لدفع الاستبعاد
وأورد على عبد الله بن سعيد أن الأمر والنهي والخبر
أنواع الكلام ولا نوع له سواه فحينئذ يستحيل وجود الكلام
في الأزل على تقدير كون أنواعه حادثة لأن الجنس لا يوجد إلا في
أحد أنواعه وإذا لم يتحقق شيء من أنواعه في الأزل لم يتحقق
هو فيه ولقائل أن يقول هذه الأنواع أنواع الكلام النفسي أو
الكلام اللفظي والثاني مسلم وليس الكلام فيه والأول ممنوع
وقوله قالوا أي المعتزلة استدلوا بدليل آخر على عدم خطاب
الله في الأزل بما تقريره لو كان كلام الله في الأزل متعددا
لأنه عبارة عن الأمر والنهي والخبر وذلك يتعدد لكن اتفق
الجمهور على أن كلام الله واحد في الأزل لا تعدد فيه كما أن علمه

واحد مع حدوث محيط بجميع الأشياء وأجيب بمنع
الملازمة قوله لأنه عبارة عن الأمر والنهي والخبر قلنا ذلك
تعدد اعتباري في المتعلقات فإنها متعلقات كلام الله مع
والتعدد باعتبار ما لا يوجب التعدد في وجوده والجمهور
إنما اتفقوا على انتفاء التعدد في الوجود دون الاعتبار ومعنى
وحدة الكلام في ذاته وتعدده باعتبار المتعلقات أن
الكلام في نفسه واحد وباعتبار أن يكون متعلقاً بما لو فعل
استحق فاعله المدح ولو ترك استحق الذم يكون أمراً
وباعتبار تعلقه بما لو ترك استحق فاعله المدح وإن فعل
استحق الذم يكون نهياً وباعتبار تعلقه بما لا طلب فيه كان
خبراً ولقائل أن يقول قوله التعدد اعتباري لا يكاد يصح
لأن الاعتباري ينعدم بعدم المعتبر والمعتبر غير موجود
في الأزل فلا يكون في كلامه في الأزل أمر ولا نهي فلا يكون طلب
فلا يكون خطاب والحال أن الطلب والخطاب قديم وقد ذكرنا
أن هذه المسئلة من الكلام بل يسمى أصول الدين علم الكلام بسبب
هذا البحث فلا يليق إيرادها ههنا قال مسئلة يصح التكليف
إلى آخره المسئلة الثانية في أنه هل يصح التكليف بفعل علم الآمر
انتفاء شرطه وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته أولا
فذهب الجمهور إلى صحته وفرعوا عليه أنه لا علم المكلف قبل
وقت الفعل أنه مكلف به فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء
شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن من العلم بكونه مكلفاً به قبل
الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفاً به
على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت

ولقائل ان يقول ان اريد بالمكلف المقلد الذي لم يدرك هذا
المعنى فمسلم ولكنه لا يتناول الجميع فلا يصلح دليلا وان اريد
المجتهد الذي ادرك هذا المعنى فممنوع لجواز ان لا يقطع بكونه
مكلفا قبل الوقت لتردده في وقوع شرط الفعل المكلف به
وان يقول بان هذه المسئلة راجعة الى ان الامتناع بالغير
هل ينافي التكليف او لا وقد تقدم فكانت مستغنى عنها
وظاهر امام الحرمين والمعتزلة واما التكليف بما جهل
الامر انتفاء شرطه وقوعه من المكلف عند الوقت فصحيح
بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط
ببقاء العبد غدا وهو مجهول للامر واستدل المصنف على
مذهب الجمهور بثلثة اوجه الاول لو لم يصح ذلك لم يعص احد
من المكلفين ابدا بترك ما امر به او نهي عنه لان وقوع كل
فعل مشروط بارادة قديمة هي ارادة الله تعالى كما هو
مذهب اهل الحق او بارادة حادثة هي ارادة الخلق كما هو
مذهب المعتزلة فاذا ترك المكلف الفعل فقد علم الله تعالى انه
لم يرد وقوع ذلك الفعل منه والفرض ان لا تكليف عند العلم
بانتفاء شرطه وقوع الفعل اذ لا تكليف فلا عصيان لكن
التالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم هذا على تقدير الارادة
القديمة واما على الارادة الحادثة فيقال علم الله ان المكلف
لا يريد ان يفعل فيكون عالما بانتفاء شرط وقوع الفعل فلا يكون
مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا والثاني لو لم يصح لم يعلم
تكليف اصلا لانه ينقطع بعد الفعل لانتفائه ومعه عند
المعتزلة والمنقطع معدوم والمعدوم لا يعلم تكليفا

علم ح

وان كان العلم على خلاف الواقع فلا يكون وقبل الفعل
لا نجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا لم نجزم
بوقوع الشرط لم نجزم بوقوع المشروط فلا نعلم التكليف
قبل الفعل اذا لم يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لا نعلم اصلا قوله
فان فرض متسعا جواب عما يقال لا نسلم الملازمة لجواز
ان يفرض التكليف بالفعل موسعا كالواجب الموسع فانه
اذا انقضى من الوقت القدر الذي يمكن المكلف من الاتيان
بالفعل الواجب فيه ولم يات بعد فقد علم التكليف بالفعل
لعلمه حينئذ بتمكنه من الفعل تقرير الجواب ان يقال
نفرض زمانا زمانا اي نجنس الوقت الموسع الى ما قبل
الفعل ومعه وبعده ونقول التكليف لم يعلم قبل اول الزمان
الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ومع اول الزمان
الموسع ان وقع الفعل فيه ولا بعده لانقطاع التكليف وكذا في
بقية الاجزاء ولقائل ان يقول لا نسلم عدم الجزم بوقوع الشرط
قبل الفعل لم لا يجوز ان يكون الانسان اذا بلغ اول جزء من
الوقت ولم يجد نفسه عادما شيئا من مبادي الافعال
الاختيارية ان يجزم بوقوع شرط التكليف ويعلمه ويمكن
سلمناه لكن اذا مضى اول جزء من الفعل ينقطع معه التكليف
فلم لا يجوز ان يحصل معه العلم كما انه ينقطع معه التكليف سلمناه
لكن اذا انقضى الفعل في انقطع التكليف لم لا يجوز ان يتبين له
انه كان مكلفا من اول الفعل والجهل انما يلزم ان لو علم نفسه مكلفا
بعد الانقضاء لانه خلاف الواقع اما اذا علم انه كان مكلفا قبل
الحال فهو مطابق للواقع واما فرض الوقت زمانا زمانا فليس بجيد

ظاهرًا لانه بعد ما مضى الجزء الاول من الموسع علم
انه كان متمكنا فلم ياتِ به فكان عالما بالتكليف ولا نسلم
انقطاع التكليف بعد اول الزمان لان التكليف في جميع
الوقت على ذلك التقدير والثالث لو لم يصح ذلك لم يعلم
ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه وجوب ذبح ولده
لان الله تعالى علم انتفاء شرطه وقوعه واذا لم يكن مكلفا به لم
يكن عالما به لكنه علم به لانه اخذ في مقدماته من الاضجاع وتل
الجبين وامرار المدية ومن انكر علم ابراهيم عليه السلام
بوجوب الذبح فهو معاند وفيه نظر لان هذا الوجه بعينه
تكرار التفريع الذي ذكره في مطلع البحث بقوله فلذلك
يعلم قبل الوقت على ان في ذلك سرًّا اخر نذكره شافهة
واحتج القاضي ابو بكر على صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء
شرطه وقوعه بان الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان
كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من
الفعل فان البالغ العاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي
وهامه علام الامر والنهي بمحال فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر
انتفاء شرطه وقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن
من الفعل لجواز ان يتحقق انتفاء شرط الوقوع عند الوقت ولقائل
ان يقول معنى قولهم مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي فيما
علم الآمر شرط وقوع الفعل عند الوقت فلم ينهض دليلا على ذلك
قال المعتزلة لو صح الى اخره قالت المعتزلة لو صح التكليف بذلك
لم يكن امكان المكلف به شرطا فيه لان الفعل الذي علم الآمر انتفاء
شرطه وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط لا يحتمل نقيضه
اذ عدم الشرط علة لعدم المشروط ضرورة فكان ممتنعا لكنه
امكانه شرط بالاتفاق ولقائل ان يقول المراد بالامتناع الذاتي
او بالغير والاول ممنوع والثاني مسلم فان شرط التكليف
امكان المكلف به والامتناع بالغير لا ينافيه كما تقدم واجاب
المصنف بجوابين احدهما ان الامكان الذي هو شرط صحة التكليف
هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند دخول وقته
واستجماع شرائطه والفعل الذي علم الآمر انتفاء شرطه وقوعه
ممكن بهذا الامكان وامتناعه بسبب انتفاء شرطه وقوعه
لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل
ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرطه وقوعه وكون هذا
الامكان شرطا لصحة التكليف محل النزاع وحاصله ان للفعل
امكانا من حيث التكليف به وامكانا من حيث وقوعه والاول
لا ينافيه الامتناع بسبب انتفاء شرط وقوعه والثاني ينافيه
ولكن ليس ذلك الامكان شرط التكليف بل هو محل النزاع ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
ممكن على معنى انه عند دخول وقته واستجماع شرائطه يتاتى
وقوعه من المكلف لان الاستجماع محال والموقوف على المحال محال
فان قيل المراد لو فرض استجماع شرائطه قلنا ذلك فرض محال
والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فلا يثبت به المطلوب
والثاني لو صح ما ذكرتم لم يصح التكليف بما اذا جهل الآمر انتفاء
شرط وقوعه لان مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفاء
شرطه وقوعه وفيه نظر لانه يجوز ان يمنع الملازمة لجواز ان
لا يكون الفعل ممتنعا وقالت ايضا المعتزلة لو صح التكليف بما علم

الامر انتفاء الشرط وتوقعه لصح بان علم المامور انتفاء الشرط وجوده
قياسا عليه والجامع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله
ولقائل ان يقول العلم بعدم الحصول لا يصلح ان يكون جامعا لان
الجامع لا بد وان يكون علة في الاصل وههنا ليس كذلك اذ لا يصح
ان يقال انما كلفه لعلمه بعدم الحصول واجاب المصنف بالفرق
فان محل الوفاق انما لا يصح التكليف به لانتفاء فائدة التكليف
وهو الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع الفعل
يمتنع الامتثال منه والعزم جميعا بخلاف ما اذا لم يعلم المامور امتناع
الفعل فانه قد يعزم فيطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالترك
والكراهة وقد تقدم ان الفرق لا يصح عند المحققين لوجهين
من ذكرها قال الادلة الشرعية الخمسة لما فرغ من بيان
المبادي شرع في الادلة الشرعية اي السمعية وقدمها على
الاجتهاد والترجيح لان الاجتهاد لمعرفة كيفية استنباط الحكم
من الدليل والترجيح لبيان قوة بعض الادلة على بعض وكلاهما
مسبوق بالادلة ووجه حصرها في الخمسة المذكورة ان الدليل
اما ان يكون معجزا او لا والاول الكتاب والثاني اما ان يكون
من عند الرسول او لا والاول السنة والثاني اما ان يكون ممن
يجوز عليهم الخطا او لا والثاني هو الاجماع والاول اما ان يحمل
فرع على اصل بعلة جامعة او لا والاول هو القياس والثاني
الاستدلال وكل ذلك راجع الى الكلام النفسي لان اصل الكتاب
اما السنة فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واما الاجماع فلان اصله الكتاب او السنة فهو راجع
الى الكتاب واما القياس والاستدلال فلان كلا منهما راجع الى

ومتقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقادير بان
رجع ... الكتاب هو الكاشف عن الكلام النفسي القائم
بذات الله تعالى فيكون الكلام راجعا الى الكلام النفسي وعرف
المصنف الكلام النفسي بانه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم
ودال العلم بالنسبة ضروري اي كون الكلام النفسي نسبة العلم به
ضروري واستدل على قيام النسبة بالمتكلم بانها لو لم تقم به لكان
النسبة الخارجية اي تكون خارجة عن المتكلم لانها اما ان تكون
قائمة بنفس المتكلم او تكون قائمة بثالث ثم لكنها ليست
خارجة عن المتكلم لان النسبة الخارجية لا يتوقف حصولها
على تعقل مفرديها وهذه النسبة يتوقف حصولها على تعقل مفرديها
فالنسبة الخارجية لا تكون هذه النسبة فهي تكون قائمة بالمتكلم
ولقائل ان يقول هذا التعريف صادق على الكلام اللفظي ايضا
يجوز ان يقال هو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم اذ لو لم تقم
به لكانت خارجة لكنها ليست خارجة لان الخارجة لا يتوقف
على حصول المفردين في العقل وهذه النسبة يتوقف تعقل
حصولها على مفرديها وايضا هو اثبات الحد بالبرهان وهو
غير جائز ولعل الاولى ان يقال الكلام النفسي هو الصورة العلمية
للكلام اللفظي وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد لا ذكر الالة على الترتيب
الوضعي وذكر في الكتاب مقدمة وثلث مسائل وخاتمة
وعرف الكتاب باسم اشهر وهو القران ولما كان ما يتوهم
ان القران يطلق على الكلام النفسي مجازا تسمية للمدلول باسم
الدال ازاله بقوله وهو الكلام المنزل ليخرج النفسي فان الاصولي
لا يبحث فيه فقوله هو الكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج غيره

العلمية صح

قال الكتاب القران الى اخره

وقوله للاعجاز وهو اظهار صدق دعوى النبي يخرج
الاحاديث القدسية والكتب المنزلة على الانبياء الماضية
ان لم نزولها للاعجاز وهو الظاهر وقوله بسورة منه يكن صح
واراد بعضا يخص صاحبا وسمى في القدر الكوثر التي هي
اقصر سورة يخرج الاية وبعضها والكتب المنزلة ان نزلت
للاعجاز لان الاعجاز لم يكن بسورة منه وفيه نظر لانه جعل
غاية الانزال الاعجاز وليس كذلك بل غايته بيان التوحيد
والشرايع والحكمة العلمية والعملية ولزم من ذلك الاعجاز
ولانه ليس بصادق على اقصر سورة او اية منه لانه لم ينزل
للاعجاز بسورة من اقصر سورة او من اية ثم زيف تعريفا
للكتاب ذكره الغزالي في المستصفى وهو ما نقل الينا بين
دفتي المصحف نقلا متواترا بانه حد للشي بما يتوقف تصوره
على ذلك الشي لان تصور ما نقل الينا بين دفتي المصحف
موقوف على نقله الينا وعلى وجود المصحف والمصحف ما كتب
فيه القران فالنقل موقوف على وجود المصحف وتصوره
ووجوده وتصوره موقوف على وجود القران وتصوره
وذلك دور ودفع بالعناية بان هذا التعريف انما ذكره
لنفي المثبت والاثبات والنقل لا يستدعي بيان تصور
القران الا بالنسبة الى المثبت قال يسلمه ما نقل احادا الى اخره
المسلم الاول ما نقل الينا احادا فليس بقران للقطع بان
العادة تقضي ان لا مثل هذا الكتاب المعجز متواتر في اصله واجزائه يكون صح
ووصفه وترتيبه ومحله اذ الدواعي تتوفر على نقله الى ان
يصير متواترا فما لم يبلغ حد التواتر لا يحكم بكونه قرانا وقال

ان

ان اراد صح

ان يقول المراد بقوله لتفاصيل مثله مثل القران فالقران
لا مثل له فان نوقش منحصر في شخصه وان كان المثل زايدا كما في محله صح
في قوله مثلك لا يبخل فلا عادة فيه ولو اخذ التواتر لاستغنى
عن هذه الخطابة في غير محلها قوله وقوة الشبهة جواب عما
يقال ثبت مما ذكر ان كل ما هو متواتر من المنزل فهو قران
والبسملة كذلك فهو قران وذلك يستلزم اكفار من تردد فيه
وليس كذلك لانه روي عن الشافعي انه في غير سورة النملة
تردد في كونها من القران في اول كل سورة اولا وكذا نقل
عن جمع من الاصوليين والقاضي ابي بكر وفي الجملة اما ان يكون
قرانا في اوايل السور اولا فان كانت لزم تكفير من تردد
وان لم يكن لزم تكفير من جعلها فيها منه وتقرير الجواب
قوة الشبهة من جانب المتردد والمثبت منعت من ان
يكون يكفر احد من الطايفتين ثم ذكر مختاره بقوله والقطع
انها لم يتواتر في اوايل السور قرانا فليست بقران منها
لانا نقطع بانها لم يتواتر قرانا فيها وكل ما هو كذلك لا يكون قرانا
قطعا كغيرها الذي لم يتواتر وهذا تركيب لا يخفى فانه لا تعلق له
بما قبله اصلا وكان المناسب ان يقول بعد قوله ما نقل احادا
فليس بقران الى قوله مثله والبسملة لم تتواتر في اوايل
السور فلم يكفر المتردد ثم ذكر انها تواترت بعض اية في فيه
النمل فلا نخالف في انها قران في سورة النمل لان المتواتر يقطع صح
والمقطوع لا نخالف فيه ثم ذكر شبهة القايلين بكون التسمية
في اوايل السور من القران بوجهين احدهما انها فيها مكتوبة
بخط المصحف ولم ينكره احد من الصحابة فكانت فيها قرانا

لمبالغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس منه به حتى
منعوا من كتبة اسامي السور والتعشير في القرآن
حذرا عن الاختلاط ولقائل ان يقول عدم الانكار مع ذلك ان
كان دليلا لا يزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز ان لا يلتزم
بحجيته الخصم والثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
سرق الشيطان من الناس آية اشارة الى ترك التسمية
في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فدل قوله مع عدم الانكار
على انها من القرآن في اوائل السور ثم اجاب عنهما بانهما لا يفيدان
لانهما ظنيان وما يقابلهما وهو انها لو كانت قرآنا لتواترت
قطعي والظني لا يفيد اذا كان مقابله قطعيا فقوله فقولهم
مبتدأ وقوله لا يفيد خبره ولقائل ان يقول كون القرآن
متواترا انما ثبت بالعادة وقد تقدم ضعفه فلا يكون
المقابل قطعيا والعجب من حال هؤلاء انهم يجعلون العادة
دليلا فيما هو من اعظم امور الدين ويعلمون ان دلالة العادة
العقلية ثم يهملون العقلي الدلالة اصلا ورأسا قال
قولهم لا يسقط الى آخره هذا اشارة الى جواب ايراد على
جواب عن الدليلين تقريره لا نسلم ان الدليل القطعي دال على
ان التسمية في اوائل السور ليست بقرآن فان التواتر شرط
متن القرآن دون المحل والوضع والترتيب بل نقل الآحاد
فيها كاف وقد ثبت بالتواتر انها من القرآن وان لم يتواتر
كونها قرآنا في اوائل السور فلا يلزم ان لا تكون قرآنا في اوائلها
وتقرير الجواب القول بان التواتر لا يشترط في المحل والوضع
ضعيف يستلزم اسقاط ما هو من القرآن منه واثبات ما

ليس منه فيه في المكررات وقوله يستلزم جاز ان يكون
استينافا دليلا للضعف وهو الظاهر وجاز ان يكون
خبر المبتدأ وهو قولهم بعد خبر وتقريره على الاول ان قولهم
ذلك ضعيف لانه يستلزم سقوط كثير من القرآن المكرر مثل
ويل يومئذ للمكذبين وفبأي آلاء ربكما تكذبان لانه اذا لم يشترط
التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة
في القرآن وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا وما جاز ان
لا يصل الينا جاز سقوطه وجواز اثبات ما ليس بقرآن
منها لانه اذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن فبعد ذلك
يجوز اثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الآحاد فجاز ان
يكون بعض افراد المكرر قرآنا ثبت بالتواتر وبعضها غير
قرآن ثبت بنقل الآحاد لكن كل من الجوازين منتف وتقريره
على الثاني قولهم ذلك ضعيف لان العادة تقضي بتواتر المتن
والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القرآن بلا فرق وقولهم
ذلك ايضا يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن الى آخره
ولقائل ان يقول لا نسلم ان التواتر في المحل ان لم يكن شرطا جاز ان
لا يتواتر كثير من القرآن المكررات الواقعة في القرآن لان
الغرض ان المتن متواتر بل الجائز ان لا يتواتر المحل وعدم
تواتره لا يستلزم سقوط متن القرآن وكذلك نقول في جانب
الاثبات لا نسلم ان المحل والوضع والترتيب اذا لم يكن متواترة لزم
اثبات ما ليس بقرآن لان الفرض ان المتن متواتر ففي الكل
وقع فهو قرآن لا يزيد ولا ينقص واما الكلام على العادة فقد
تقدم واما شناعة لفظه في اطلاق المكرر على القرآن الا انه اتفق

المحققون على انه لم يتكلم به العرب ولا يعرف معاني الحروف
فهي صادرة عن قلة معرفة بحال القرآن المجيد الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وقوله
تعالى جواب ايس ادعى جوابه عن الاول وهو ان
يقال لا نسلم عدم جواز الاسقاط والاثبات بل جاز ذلك ان
لم يمنع مانع لكنه قد منع من ذلك اتفاق التواتر فيما هو مكتوب
وذلك على وجهين احدهما ان جواز الاسقاط ان تحقق فلو
قطعنا النظر عن ذلك الاصل يريد اتفاق التواتر لم نقطع بانتفاء
السقوط لان الغرض جوازه لكنا نقطع بانتفاء جوازه قطعنا
النظر عن ذلك الاصل او لم نقطع ولقائل ان يقول قطع النظر
عن ذلك الاعتبار الموجود معدوما وهو محال والمحال جاز
ان يستلزم المحال الآخر وقوله والدليل ناهض يريد به ما
سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن
ولقائل ان يقول الدليل ناهض في المتن او في الوضع والمحل
والاول مسلم غير مفيد والثاني ممنوع الثاني انه لو كان كما ذكرتم
لزم جواز ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات
في المستقبل لان الجواز ان انتفى في الحال بسبب اتفاق التواتر
لكن يجوز ان ينتفي التواتر في المستقبل فيلزم جواز السقوط
والاثبات فيه ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك في المستقبل لان
قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ينافي ذلك وهو
ثابت قطعا فينتفي ما ينافيه قال مسئلة القراءات الى آخره
المسئلة الثانية في ان القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة
نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي

متواترة كلها حتى لا يصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير
متواتر ولا معين له فتعيين بعض تحكم وبعض مبهم يؤدي الى
جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل قال المسئلة الثالثة في ان
العمل بالشاذ غير جائز وهو ما نقل آحادا مثل الذي يقوله
فصيام ثلثة ايام متتابعات بناء على زعم ان قوله متتابعات
نقل آحادا فلا يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم
كفارة اليمين وجوز ابو حنيفة العمل بمثله واحتج به على ذلك
واستدل المصنف على ما اختاره بانه ليس بقرآن حيث
لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان ما يصح العمل به من الخبر ما رواه
الراوي خبرا عن الرسول وهذا ليس كذلك وقالت الحنفية
يتعين اما القرآن واما خبر الواحد لانه ان ثبت كونه قرآنا
فذاك وان لم يثبت لا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به
واجيبوا بانا لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبر واحد
لان الراوي لما رواه خبرا فيجوز ان يكون مذهبا للراوي ذكره
بيانا لمعتقده وان سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه
مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر
المقطوع بخطائه لا يصح العمل به ولقائل ان يقول ان ذلك قراءة ابي
وابن مسعود وكان مشهورا في القرن الثاني مكتوبا في مصحفهما
ومصحف كل من كتب من مصحفهما فتسميته شاذا ليست على
ما ينبغي وقوله يجوز ان يكون مذهبا للراوي خطأ فاحش
اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في مصحف ويملي
انه قرآن وهل هو الا كفر ومن ائمة وكذلك نسبة الخطاء الى
الصحابة نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى وقوله الحكم المنتفي هو [illegible]

بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لاشتمال الكتاب عليهما
قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات وعرف المحكم بقوله
المتضح المعنى والمتشابه بما يقابله اما لاشتراك كقوله تعالى
ثلثة قروء او لاجمال كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة او ظهور
تشبيه كما في قوله والسموات مطويات بيمينه وهذا
القسم يناسب ان يسمى متشابها وما عداه خفي مناسبة
بل المناسب فيه المشترك والمجمل المجمل دون المتشابه
وقوله والظاهر الوقف على والراسخون جواب عما يقال
اذا كان المشترك والمجمل متشابها جاز ان يكون المتشابه
مما يعلم لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله يدل على ان المتشابه
لا يعلم فلم يكن المشترك والمجمل متشابها وذلك باختيار مذهب
الخلف وهو الوقف على قوله والراسخون في العلم ليصير مما يعلم
فيصح التفسير بالمشترك والمجمل قال السنة مسئلة الى آخره
لما فرغ من بحث الكتاب شرع في ذكر احكامها في اربع مسائل في السنة ح
وجعل الاولى في بيان عصمة الانبياء لانها كالمقدمة لما بعدها فان
السنة تنقسم الى اقوال وافعال فيجب ان يعلم بانها حقة توجب
التأسي وهو انما يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقل الخلاف
الواقع فيها ونقل عن اكثر الاصوليين انه لا يمتنع عقلا ان يصدر
عنهم قبل البعثة صغيرة او كبيرة خلافا للروافض فيهما وللمعتزلة
في الكبائر ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي فان ارسال من لم يكن
معصوما من الكبائر على رأي المعتزلة ومنها ومن الصغيرة على
رأي الروافض يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمة

فيمكن ان يقع منهم عقلا واما بعد البعثة فالاجماع منعقد على
عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم فيها
واما وقوع ذلك منهم غلطا فقد جوزه الباقلاني وقال
دلالة المعجزة انما هي على صدقهم فيما قصدوا واعتقدوا واما ما
يقع منهم غلطا فالمعجزة لا تدل على صدقهم فيه واما غير الكذب
من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكبائر مطلقا
والصغائر الدالة على خسة فاعلها ونقص مروته كسرقة
لقيمة واما غير ذلك فالاكثر على جواز صدورها منهم ولقائل
ان يقول هذه المسئلة من مسائل الكلام لا اصول الفقه فذكرها هاهنا في
اصول الفقه في غير موضعه وقد تقدم امثاله قال مسئلة
الى آخره المسئلة الثانية فيما يثبت بافعاله صلى الله عليه وسلم
وهي على اقسام ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود
والاكل والشرب والحكم فيه الاباحة وما وضح تخصيصه به
كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة وتخيير نسائه بينه
وبين زينة الدنيا والوصال في الصوم والزيادة على اربع
في النكاح والحكم فيه تخصيصه به وعدم تعديه وما لم يتضح فيه شيء
من ذلك وهو لا يخلو من ان يتضح فيه انه بيان لمجمل بمقارنة قول
كالافعال الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم في الصلوة والحج فانه وضح
كونها بيانا بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم او يتضح ذلك بقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه
حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك
يوضح كونه بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كالقطع ليد السارق
من الكوع فانه بيان لآية السرقة بقرينة الحال وكغسل اليدين مع

بيانه ح

المرخص فانه لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان لم يصح
كونه بيانا لقول مجمل فلابد من ان يعلم صفة الفعل من الوجوب
والندب والاباحة اولا فان علمت وجب الاقتداء به على
الوجه الذي فعله في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف
وقيل في العبادات خاصة وقيل حكم ما علمت صفته كحكم ما
لم تعلم وان لم تعلم صفته فمنهم من ذهب الى الوجوب وهو مذهب
الحنابلة وبعض المعتزلة وابن سريج وابن ابي هريرة من الشافعية
ومنهم من ذهب الى الندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل
احد قولي الشافعي ومنهم من ذهب الى الاباحة وهو مذهب
مالك ومنهم من وقف وهو مذهب الصيرفي والغزالي وجماعة من
الشافعية ومنهم من فصل قال ان ظهر قصد القربة فندب والا
فمباح وهو مختار المصنف لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون قال ح
الى فعله المعلوم صفته وقوله تعالى فلما قضى الى آخرها واذا لم
يعلم وظهر قصد القربة به ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده
والوجوب زيادة لم يثبت واذا لم يظهر فالجواز ثابت والوجوب
والندب زيادة لم يثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها
فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب استدل المصنف
على ما اختاره من القسمين اما على الاول وهو ما علم صفته
فبوجهين احدهما ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى
فعله المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير نكير
منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام الحجر الاسود والى تقبيله
عليه السلام نساءه وهو صائم وذلك دليل اجماعهم على ان حكمهم
حكمه عليه السلام فيما علم صفته والثاني افادة المراجعة والثاني

قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ووجه التمسك ان الله تعالى
علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج
رسوله زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة حكمه عليه السلام
في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل معنى لانه لا يلزم من نفي الحرج
تعلم ح عنه نفيه عنهم واما على الثاني وهو ما لم يعلم صفته ان كان عبادة
فندب والا فمباح فبان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه
ظهر ح قصد حال الاتيان به القربة او لم يظهر فان ظهر دل على رجحان
فعله على الترك لان غير الراجح لا يقصد به قربة فان قصد القربة
بالفعل انما هو لرجحانه فلزم الوقوف عند الرجحان وهو
القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب
وهو المنع على الترك زيادة لا يثبت الا بدليل والفرض عدمه
واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا تعين ان يكون مندوبا
وان لم يظهر قصد القربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان
يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحمل عليه او مباحا
لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة
لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه وايضا لو لم يكن الاباحة
راجحة في صورة عدم قصد القربة لما فهم الاباحة من قوله تعالى
زوجناكها الاية لامتناع ترجيح المرجوح او المساوي لكنها فهمت
فتعين ان يكون مباحا لكن مع احتمال الوجوب والندب قال
الموجب الى آخره القائلون بالوجوب فيما لم يعلم صفة فعله
استدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب
فبقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامتثال ما اتى به لان

الاخذ ههنا بجانب عنه والامر للوجوب وما اتى به فعله الذي
لم يعلم صفته فكان امتثاله واجبا واجاب المصنف بان يعناه
وما امركم بدليل مقابله وهو قوله وما نهاكم والامر لم يتناول
الفعل فلم يصلح محل النزاع ومنه قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة
وهي الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجاب بان
المتابعة في الفعل انما هي اذا اوقع على الوجه الذي فعل المتبع
وذلك يقتضي العلم بصفة الفعل والنزاع في خلافه او المراد
بالمتابعة المتابعة في القول وهي امتثال امره ونهيه او المراد
بها المتابعة فيهما اي في القول والفعل على الكل تقدير لم يجب الفعل
الذي لم يعلم صفته ومنه قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر كما هو يدل على ان
التاسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الاخر — لو انه بدل
والرجاء بهما هو الايمان بهما فكان مفهومه من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر فله اسوة حسنة في رسول الله فوجب التاسي
بفعله عليه السلام والا لجاز تركه لان نفي الواجب يجوز تركه
كلي تركه للايمان بالله واليوم الاخر واجاب بان التاسي ايقاع — تركه ح
الفعل على الوجه الذي فعله وذلك يستلزم العلم بالصفة والغرض
خلافه واستدلوا بالسنة بدليلين احدهما انه صلى الله عليه وسلم
لما خلع نعليه في صلوة الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم
فسالهم النبي عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا لانك خلعت
فاقرهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل
الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبرئيل ان في احديها قذرا
فلولا ان الفعل الذي لم يعلم صفته واجب لما خلعوا او ما اقرهم

الرسول

قول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة
الاختصاص به واجاب المصنف بان فهم الوجوب لم يكن من
فعله بل من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه لما
سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة او لانهم خلعوا لانهم
فهموا قصد القربة بخلعه عليه السلام وفيه نظر لانه يقتضي سبق
قوله صلوا والتاريخ مجهول ولانه ان سبق كان في الصلوة
المطلقة وصلوة الجنازة ليست كذلك ولان مجرد قصد القربة
دليل على الندب لا الوجوب اذا كان الفعل صالحا للقربة
وذلك في خلع النعال ممنوع والثاني انه عليه السلام امر
اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فقالوا امرتنا
بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب
المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل عين عذرا اختص به
ولو لم يكن فعله موجبا لانكر وفيه نظر لانه عليه السلام امرهم
بذلك فلم يفهموا منه الوجوب واعترضوا عليه فاني فهموه من
فعله وهو ابعد من القول في الدلالة واجاب المصنف بانهم
انما فهموا وجوب المتابعة من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
او فهموا الندب لفهمهم قصد القربة من فعله دون الوجوب
وفيه نظر لان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني
بعد ذلك لحجة الوداع فكيف يصلح دليلا واستدلوا بالاجماع ايضا — صح
وتقريره ان الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في وجوب الغسل
اذا التقى الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة رضي
الله عنها اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على

وجوب الغسل بنفس الانزال فلو لم يكن عندهم ان فعله عليه
السلام موجب لم يجمعوا على ذلك وفيه نظر لانه اجماع لاحق
لمخالفة الانصار فقط فلا يلتزم حجيته سلمناه ولكن مستند
الاجماع يجوز ان يكون فعلا منه عليه السلام مندوبا
واجاب المصنف بان الوجوب استفيد من قوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل وذلك
لانهم لو استفادوا منه ما رجعوا اليها او استفادوه من
فعله لا من حيث هو موجب بل باعتبار انه وقع بيانا
لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله
موجبا وفيه نظر لان النص محكم متضح المعنى فلا يحتاج الى
بيان سلمناه ولكن بين بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان
فالبيان بعده تبيين المبين وهو عبث جاز لكونه تحصيلا
للحاصل وبان الغسل شرط الصلوة وقد بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم مساواته لامته فيما يتعلق بالصلوة بقوله
صلوا كما رايتموني اصلي فيفهم وجوبه من ذلك لان فعله
موجب وفيه نظر لان ذلك لو كان بيانا لدل على الدلالة على
المساواة في الوجوب شيئا فلا بد من دليل الوجوب
في حقه ليساويه الامة فيه وقول عائشة لم يدل الا على
وجود الفعل منه فلم يكن صفته معلومة فلولا انه ما علم صفته
موجب لما اجمعوا على الوجوب وبان الصحابة رضي الله عنهم
فهموا مما حكته عائشة الوجوب فيكون من القسم الذي
علمت صفته وفيه نظر لان حكاية عائشة رضي الله عنها لم يدل الا على
الوجود والصحابة اوجبوا فدل على ان الفعل موجب فهو عين

النزاع واستدلوا ايضا بالقياس وتقريره فعله الذي
لم يعلم صفته دائر بين كونه للوجوب ولغيره فالاحوط
ان يحمل على الوجوب قياسا على قضاء خمس صلوات
تركت منها واحدة ونسيت فان كل واحدة منها لما دارت
بين ان يكون هي المتروكة وان لا يكون وجب قضاء الجميع
لانه احوط وقياسا على من طلق احدى نسائه واشتبهت
المطلقة بغيرها فان الاحوط الكف عن وطئ جميع
واجاب المصنف بالفرق وهو ان الاحتياط يتحقق في
المقيس عليه دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه
كالصلوة الفائتة والكف عن المطلقة او كان الوجوب هو الاصل
فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم الثلثين من رمضان اذا غم
ليلة الثلثين فيحتاط في مثله على صفة الوجوب واما
ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس فلا احتياط
لا يوجب الوجوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاحتياط منحصر
فيما ذكرتم لم لا يجوز ان يحتاط في ايجاب ما دار بين
ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من الفرق باطل
عند المحققين وقد تقدم شيء منه قال الندب الوجوب
يستلزم التبليغ والاباحة الى اخره استدل من قال
بان الفعل الذي لم يعلم صفته مندوب بدليل تقريره السبر
والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما ان يكون حراما او مكروها
او واجبا او ندبا او مباحا والعدم غيرهما بالاتفاق ولا سبيل
الى الاول والثاني كذلك ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم
التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وان لم يبلغ

ولا العلم صفته وهو خلاف المعنى رضي و الى الخامس وهو
الاباحة لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف
بالحسن فتعين الرابع وهو الندب وضعفه المصنف
بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله بلغ ليس فيه
ما يدل على اختصاص الوجوب به سلمناه ولكن لا نسلم انه لم يبلغ
فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفي الندب
ايضا بان يقال لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى
بلغ ولم يبلغ ولا العلم صفته ولقائل ان يقول انكار استلزام
الوجوب التبليغ مكابرة لا يستحق الجواب واختصاص
الوجوب به لان التبليغ لاقامة الحجة يوم القيمة وذلك
فيما يكون تركه خللا في امر المعاد ولا يتحقق ذلك الا في
الوجوب والحرمة وقال الشارحون في وجه الضعف
من جهة الاباحة انا لا نسلم انتفاء الاباحة وقوله لقد كان
لكم الاية لا يدل على حسن المتاسي به بل على حسن التاسي به
لان الحسنة صفة الاسوة فجاز ان تكون للاباحة ويكون
التاسي بها حسنا بان يؤتى بها على الوجه الذي اتى به من
غير اختلاف وفيه نظر لان حسن التاسي باعتبار حسن
المتاسي به الا ترى ان الفعل اذا كان زلة لم يحسن الاقتداء
لان المتاسي به ليس بحسن وقال القائلون بالاباحة تحققا
لان رفع الحرج عن الفعل وتركه ثابت ولا يثبت الزايد
الا بدليل ولم يوجد واجاب المصنف بان هذا اذا لم يظهر
قصد القربة اما اذا ظهر فانه دليل على رجحان الفعل كما تقدم

منه فيه نظر لان القصد امر قلبي لا نطلع عليه الا بقرينة فلم لا يجوز
ان يكون مما علم بها صفة الفعل فلا يتصل بمحل النزاع
ذلك مسئلة اذا علم الى اخره المسئلة الثالثة في التقرير
اذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل مكلف ولم ينكره
قادرا فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كمضي كافر الى
كنيسة فلا اثر للسكوت اي عدم انكاره لا يدل على جواز
ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا
للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل السكوت على جوازه وان
سبق تحريمه كان السكوت ناسخا والا لزم ارتكابه عليه
السلام فعلا محرما لان ترك انكاره مما هو محرم مع
القدرة حرام لا يصدر منه عليه السلام فقوله والا لزم
ارتكاب محرم دليل للقسمين فان استبشر عليه السلام
بذلك الفعل مع عدم الانكار كان ذلك دليلا اوضح على
جوازه ولهذا تمسك الشافعي رحمه الله في القيافة
بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي حيث نظر الى
زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منهما اقدامهما
فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكر ذلك لرسول الله
عليه السلام فاستبشر بقوله ولم ينكره ولولا ان القيافة
حجة في ثبوت النسب لما استبشر بها ولانكره عليه
السلام ولقائل ان يقول لو صدر قول المدلجي لاثبات
النسب لانكره لعدم صلاحية القيافة للحجة فيه لكنه لما لم
يصدر لذلك لم يوجد ما يوجب الانكار فلم ينكره واستبشر

لا في طعن الخصوم وقد اورد القاضي ابو بكر على الشافعي
بان ترك الانكار لقول المدلجي لا يدل على جواز اثبات
النسب بالقيافة لانه انما ترك لموافقة قوله للحق وهو ظاهر
الشرع المقتضي لثبوت النسب لا لان النسب يثبت
بالقيافة واستبشاره بقوله عليه السلام انما كان لاجل
الزام الخصم بطريقه فان القيافة كانت حجة عندهم وطعنهم
في نسب اسامة كان يندفع به فاستبشر بذلك اجيب
عنه بان موافقة الحق في الحكم لا تنافي الانكار على الطريق
اذا كان منكرا بل يجب الانكار لئلا يتوهم حقية الطريق
ولقائل ان يقول قول المدلجي لم يصدر منه طريقا لثبوت
النسب فانه لم يعلم المنسوب من المنسوب اليه ولا بد
من ذلك في اثبات النسب وحينئذ لا يوجب الانكار لاحكام
ولا طريقا له وقوله والزام الخصم جواب عن قوله والاستبشار
بما يلزم الخصم على اصله وتقريره الزام الخصم انما حصل بالقيافة
المقررة عنده وانكار الرسول القيافة لم ينف وقوع الالزام
لان الزام الخصم بما تقرر عنده جائز وان كان الملزم به منكرا لذلك
وحينئذ لا يصلح الالزام ان يكون مما ينافي الانكار فلو كان
منكرا لانكره ولم يستبشر به ولقائل ان يقول الزام الخصم
بالقيافة المقررة عنده انما حصل في دفع الطعن واما
النسب فانه كان ثابتا بالدليل وهو الفراش القائم وليست
القيافة في دفع الطعن منكرة فتنكره واستبشاره لالزام
الخصم في دفع طعنهم قال مسئلة الفعلان لا يتعارضان الى اخره المسئلة

الرابع في التعارض بين افعال النبي عليه السلام وبينها
وبين الاقوال والتعارض هو تقابل الحجتين نفيا واثباتا
في زمان واحد فما لا تقابل بينهما لا تعارض بينهما وما لم يكن
التقابل في زمان واحد كذلك فالصوم والصلوة لا يتعارضان
والصوم والافطار يتعارضان لانهما لا يجتمعان في زمان
واحد وحينئذ لا يخلو اما ان يجب تكرر الاول بدليل
اولا والثاني لا تعارض فيه تكرر الثاني او لم يتكرر لجواز
تعلق الامر باحدهما في وقت والاباحة في وقت آخر
والاول لا يخلو اما ان يجب التكرر في حقه عليه السلام او في
حق امته او في حقهما فان كان الاول ينسخ وجوب التكرر
بالنسبة الى رسول الله عليه السلام ولا تعارض في حق الامة ان
لم يدل دليل على وجوب التاسي به في الاول وان دل وقوعها
الثاني بعد تاسي الامة به فلا تعارض ايضا في حقهم وقبل التاسي
يكون الثاني ناسخا للاول في حق الامة ايضا ان دل الدليل
على وجوب التاسي به في الثاني والا فلا تعارض في حقهم ايضا
وان كان الثاني فلا تعارض بالنسبة الى النبي عليه السلام ولا بالنسبة
الى امته ان لم يدل دليل على وجوب تاسيهم به في الثاني
والا كان الثاني ناسخا للاول في حق الامة وان كان الثالث
فكون الاول او الثاني له ولامته كما تقدم قال فان كان معه
الى اخره اذا وقع التعارض بين فعله وقوله عليه السلام فاما
ان لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل في حقه ولا على وجوب
تاسي الامة به او يدل على وجوب كل منهما او يدل على وجوب
التكرر دون وجوب التاسي او بالعكس فتلك اربعة اقسام

اما الاول وهو شمول العدم فاما ان يكون القول خاصا به
او بنا او عاما فان كان خاصا به فاما ان يتاخر القول عن
الفعل او بالعكس او يجهل التاريخ فان تاخر القول كما اذا
فعل فعلا ثم قال بعد ذلك فورا او متراخيا لا يجوز مثل
هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول
والفعل لا في حقه ولا في حق امته اما في حقه فلان
القول لم يتناول الزمان الذي وقع فيه الفعل وكذلك
العكس فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر واما في حق
امته فلانه لم يتعلق بهم شيء من القول والفعل وان تقدم
القول مثل ان يقول يجب علي فعل كذا في وقت كذا ثم اشتغل
بضد مقتضى القول قبل التمكن من الاتيان بمقتضاه فالفعل
ناسخ للقول بناء على جواز النسخ قبل التمكن عندنا وقالت
المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول لان
النسخ قبل التمكن لا يجوز عندهم فكان معصية وهي لا تجوز
وان كان الفعل بعد التمكن من العمل بمقتضى القول لا يكون
الفعل ناسخا للقول الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى
القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرر مقتضى القول
وان جهل التاريخ فحكمه مثل القسم الذي دل دليل على وجوب
التكرر والتاسي والقول خاص به وجهل التاريخ على ما يجيء
فيما يلي هذا القسم وان كان خاصا بنا فلا تعارض سواء تقدم الفعل
او تاخر لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد لان الفعل
خاص به لعدم وجوب التاسي اذ هو المفروض والقول خاص
بنا وان كان القول عاما فاما ان يكون شاملا له بطريق

التنصيص كما اذا قال وجب علي وعليكم فعل كذا او بطريق
الظاهر كما اذا قال وجب على المسلمين كذا فان كان
الاول فحكم تقدم القول او الفعل له وللامة كما تقدم يعني
ان كان القول متاخرا كما لو فعل فعلا ثم قال لا يجوز لي ولا
لامتي مثل هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في حقه
ولا في حقها لعدم وجوب تكرر الفعل وعدم وجوب
التاسي به وان كان الفعل متاخرا فلا تعارض بالنسبة الينا
لعدم وجوب التاسي واما بالنسبة اليه فان كان التلبس
بالفعل قبل التمكن ففيه الخلاف عندنا نسخ وعند المعتزلة
لا يتصور الفعل الا على سبيل المعصية وان كان بعد التمكن
فلا تعارض بالنسبة اليه ايضا الا ان يقتضي القول التكرار وان
كان الثاني فبالنسبة الينا كما تقدم وبالنسبة اليه يكون الفعل
مخصصا لذلك القول كما سياتي في باب التخصيص ان فعله
عليه السلام مخصص للعموم قال فان لا دليل الخ ه
القسم الثاني وهو شمول الوجود وهو الذي يدل الدليل
على وجوب التكرر في حقه ووجوب التاسي في حق الامة
ايضا على مثله اقسام اما ان يكون القول خاصا به او بنا
او عاما فان كان خاصا به فلا معارضة في حق الامة تقدم
القول او تاخر لان القول لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه
السلام المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا الا ان يتقدم القول على
الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ولم يقتض التكرار
فانه حينئذ لا معارضة في حقه ايضا وان جهل التاريخ فلا معارضة
في حق الامة لعدم تناول القول لهم وفي حق الرسول عليه السلام ثلثة

القول ع

المذاهب الاول انه يجب العمل بالقول لان الفعل محتاج
اليه في بيان وجه وقوعه الثاني انه يجب العمل بالفعل
لانه اقوى في البيان الثالث وهو اختيار المصنف الوقف
الى ان يتبين التاريخ لاحتمال تقدم كل واحد منهما وعدم
الترجيح فالجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين
تحكم والمصنف اشار الى المذاهب الثلثة بقوله فثالثها
المختار الوقف وان كان خاصا بنا فلا معارضة في حقه
عليه السلام تقدم القول او تاخر لعدم تناول القول له واما
في حق الامة فان المتاخر ناسخ سواء كان القول متقدما
او متاخرا الا ان يتقدم القول على الفعل والفعل بعد التمكن
من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه لا معارضة
اذ ذاك في حقنا ايضا وان جهل المتاخر ففيه المذاهب
الثلثة والمختار عند المصنف في هذا العمل بالقول لوجوه
احدها ان القول اقوى دلالة لان دلالته على الوجوب
وغيره بلا واسطة لانه وضع لذلك بخلاف الفعل الثاني ان
الفعل لا ينبئ عن المعقول والقول يدل عليه وعلى المحسوس
فكان اعم فايدة الثالث ان القول متفق عليه في الدلالة
واختلف في دلالة الفعل الرابع ان العمل بالفعل يبطل القول
بالكلية اما في حقه عليه السلام فلعدم تناول القول له واما
في حق الامة فلوجوب العمل بالفعل حينئذ والعمل بالقول
لا يبطل القول بالكلية لبقاء العمل بالفعل في حقه عليه السلام
فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما من وجه ولو عملنا بالفعل
لم يمكن والجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما

والقائلون

والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا الفعل اقوى دلالة
من القول لان الفعل يتبين به القول لان مثل قوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
يتبين بفعله وكذلك خطوط الهندسة تدل على ان الفعل
مبين للقول فان بيان دعاوي الهندسة انما هو بفعل
الخطوط والسطوح والدواير فيكون اولى واجاب
المصنف بان البيان بالفعل وان كان واقعا لكن البيان
بالقول اكثر فهو اولى وان سلم تساويهما في البيان
لكن القول ارجح بالوجوه المارة واما القول بالوقف
فضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل ~~باحدهما اي القول~~
~~بوجوب العمل~~ باحدهما اي القول والفعل لان كلا منهما
بالنسبة الينا ولا يمكن العمل بهما وقد ثبت رجحان القول
على الفعل فتعين المصير الى العمل به بخلاف الصورة الاولى
التي حكمنا فيها فانا لسنا متعبدين بواحد منهما لانهما بالنسبة
الى الرسول عليه السلام ولا يجب الحكم علينا بوجوب العمل باحدهما
بالنسبة الى الرسول عليه السلام فالحكم بالوقف فيها اولى وان
كان عاما فان علم التاريخ وتاخر القول فهو ناسخ لوجوب
تكرار الفعل في حقه ولوجوب التاسي في حقنا وان تاخر
الفعل واشتغل به قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول نسخ
الفعل القول عندنا الا ان يتناوله القول ظاهرا فانه حينئذ يكون
مخصصا للقول وعند المعتزلة لا يتصور هذا الا على سبيل المعصية
بلغ وان اشتغل بالفعل بعد التمكن من الاتيان فان لم يقتض القول
التكرار فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول

التكلم ان فالفعل ناسخ للتكلم ان و المصنف ايضاً عن حكاية
بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار
الوقف والعمل بالقول في حق الامة كذا في بعض الشروح
كان كان دل الحاضر. القسم الرابع هو عكس الثالث
وفيه الاقسام الماضية فان كان القول خاصا به وتاخر فلا
معارضة اما في حقه فلعدم وجوب التكرار واما في
حقنا فلعدم توارد هما على محل واحد وان تقدم فالفعل
ناسخ قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول خلافا للمعتزلة
وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف
وان كان خاصا بنا فلا معارضة في حقه تقدم الفعل او تاخر
لعدم توارد هما على محل واحد وفي حقنا المتاخر ناسخ قولا
كان او فعلا فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار
العمل بالقول وان كان عاما فحكمه ما تقدم من ان الفعل
ان تقدم فلا معارضة في حقه لعدم وجوب التكرار واما
في حقنا فالقول المتاخر ناسخ قبل وقوع التاسي به وبعده
ناسخ للتكرار في حقهم ان دل دليل على وجوب التكرار
في حقهم وان تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه عليه
السلام قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول الا اذا تناوله
العموم ظاهرا فانه يكون الفعل تخصيصا للقول وفي حق
الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك الفعل
فنسخ والا فتخصيص وبعد التمكن لا معارضة في حقه ولا في حق
الامة ان لم يقتض القول التكرار والله اعلم قال الاجماع الى اخره

اقول هذا السنة شرع في بيان الاجماع وذكر مقدمة في
تعريفه واثباته واثبات العلم في كونه حجة ثم ذكر فيه
اثنين وعشرين مسئلة وهو في اللغة العزم والاتفاق
قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا ويقال اجمعوا على
كذا اي اتفقوا وفي اصطلاح العلماء اتفاق المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر والاتفاق معلوم والمراد به اعم من
ان يكون في الاعتقاد او القول او الفعل او الطباق بعضهم
على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد وخرج بقوله
المجتهدين اتفاق المقلدين وبقوله من هذه الامة اعني امة
محمد صلى الله عليه وسلم اتفاق المجتهدين من الامم الماضية
وقال في عصر ليدخل فيه اتفاق مجتهدي كل عصر فانه اجماع
لان اتفاقهم في كل الاعصار ليس بشرط وخرج اتفاق بعضهم
في عصر وانما قال على امر ليتناول النفي والاثبات والقول
والفعل والشرعي والعقلي والعرفي وهذا التعريف لمن
لم يشترط في الاجماع انقراض اهل العصر ومن شرط ذلك يزيد
فيه الى انقراض العصر ومن ذهب الى ان الاجماع لا ينعقد مع
سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوز وقوعه
اي وقوع هذا الاجماع اي اجماع اهل العصر الثاني بعد استقرار
الخلاف من العصر الاول يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
ليخرج اتفاق اهل العصر الثاني فانه ليس باجماع عنده ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون انقراض العصر وعدم سبق الخلاف
من شرطه فلا يلزم اخذه في التعريف ومن في الغزالي بانه
اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية وزيفه

المصنف بانه يرد عليه عدم الاجماع اصلا لان الامة تتناول
جميع المسلمين الى يوم القيمة ولا يتصور اجتماعهم وما تقدير
تخصيص الامة بالموجودين منهم في كل عصر لا يطرد الحد لتقدير
عدم المجتهدين في عصر فان غيرهم من الامة اذا اتفقوا في عصر
صدق الحد وليس باجماع وفيه نظر لجواز ان يكون مراده
بالامة الموجودين منهم المجتهدين في كل عصر وان يمنع انهم اذا
لم يكن في عصر مجتهد واتفق على امر من الامور الدينية الامة
فيه انه لا يكون اجماعا ولا ينعكس ايضا بتقدير اتفاق المجتهدين
على امر عقلي او عرفي لانه اجماع وليس الحد صادقا عليه لانه
ليس من الامور الدينية ورد بجواز ان يكون تعريفه للاجماع
الشرعي وما عداه لا يكون عنده اجماعا فلا يلزم عدم الانعكاس
قال وخالف النظام الى اخره اتفق الجمهور على ثبوته
وخالفهم النظام من المعتزلة وبعض الروافض وقالوا لا يثبت
الاجماع اصلا لان اتفاق المجتهدين على حكم لا يتصور قبل نقله
اليهم وذلك ممتنع لانتشارهم شرقا وغربا والانتشار عادة ح
يمنع الوصول اليهم عادة واجاب المصنف بانا لا نسلم ان
العادة تقضي بمنع الانتشار نقل الحكم اليهم لان المجتهدين
لا يزالون يبحثون عن ادلة الاحكام جادين فيه ومع البحث
والجد لا يمتنع النقل اليهم وان كانوا منتشرين وفيه ما فيه
لان الشيء فيما بين المشرق والمغرب اذا كان حديثا مستدعيا
زمانا يحدث فيه حوادث وفي ذلك فوات الحادثة لا محالة وقالوا
ايضا اتفاقهم على امر لا عن سند لا يجوز والاتفاق خطأ فلا بد منه
فان كان قاطعا لنقل الينا في كل اجماع لاحالة العادة عدم النقل

فيما تتوفر الدواعي الى نقله من القطعيات لكن لم ينقل
الينا المستند في كل اجماع وان كان ظنيا توقف اتفاقهم
على توافق آرائهم فيه وتوافقها في الظني ممتنع عادة لاختلاف
القرائح في مقتضى الظني واجاب المصنف بمنع المقدمتين
اما الاولى فان يقال لا نسلم ان اتفاقهم لو كان عن قاطع وجب
نقله الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع ان لم يستغن
عن نقل القاطع وهو ممنوع فقد يستغنى عنه بحصول الاجماع
واما الثانية فان يقال لا نسلم ان الظني يمنع توافق الآراء عادة
واختلاف القرائح انما هو في الظني الخفي واما اذا كان في ح
جليا فيجوز توافق القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع
القرائح وفيه نظر لانه انما يتم لو انعقد ما انعقد من الاجماع
بالسند الظني عن ظني جلي واثباته كاثبات اصل الاجماع
وقالوا ايضا ان ثبت الاجماع لم يثبت الا عن المجتهدين لان
اجماعهم هو المعتبر لكن يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعض
المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده او لانقطاعه عن
الناس لا تخالطهم بعد العلم بوجوده او لو وقع عليه اسيرا لم يتمكن
من الالتحاق بالباقين او لخموله لا يعرف كونه مجتهدا او لكذبه
بان افتى بالحكم غير معتقد له تقية من مخالفة الجمهور او لرجوع
بعضهم عما افتى به لتغير اجتهاده قبل افتاء الآخر بذلك الحكم
وانما قيد بقوله قبل افتاء الاخر لانه لو رجع بعده كان خرقا
للاجماع ولو سلم ثبوته لكن نقله مستحيل عادة لان الآحاد لا
تفيد والتواتر بعيد لاحتياجه الى خبر يستحيل تواطؤهم
على الكذب ان جميع المجتهدين افتوا بذلك واجاب المصنف

بأنه واقع وذلك يستلزم الثبوت والنقل جميعا فإنا
قاطعون بسبب تواتر النقل أن الصحابة رضي الله عنهم
أجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون ولقائل أن
يقول هذا لا يدل على الثبوت ولا على النقل أما النقل
فلأنه يحتاج إلى خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب
أن جميع الصحابة أجمعوا على ذلك وأما على الثبوت
فلأن قطعية دلالات الألفاظ غير قطعية لاختلاف فيها
وإذا لم توجد نص قاطع لا يثبت إجماعهم على تقديمه
على المظنون قال وهو حجة إلى آخره إجماع أهل الحل
والعقد حجة شرعية عند جمهور العلماء إلا النظام وبعض
الخوارج والشيعة ولا يعتد بهم لأنهم ليسوا من أهل
الحق وقوله وقول أحمد جواب عما يقال أحمد بن حنبل
من أهل الحق وقد قال من ادعى الإجماع فقد كذب
وتقريره أن ذلك ليس إنكارا منه لحجيته بل استبعاد
لوجوده وهذا إنما يستقيم إذا ثبت عنه القول بحجيته
والدليل على الحجية أنهم أجمعوا على تخطئة مخالف الإجماع
وما لا يكون قاطعا لا يجوز تخطئة مخالفه فالإجماع لا يجوز
أن لا يكون قاطعا أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى
فلأنه ثبت ذلك عنهم بالتواتر والعادة تحيل اجتماع هذا
العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في أمر شرعي من
غير قاطع يدل على ما أجمعوا إلى قطعه فوجب بحكم العادة
تقدير نص قاطع يدل على القطع بتخطئة مخالف الإجماع هذا
تقرير الدليل ولما تفطن لما يرد عليه تعرض للدفع أما

الوارد عليه فأمور أحدها أن يقال أجمع الفلاسفة
على قدم العالم واليهود على أن لا نسخ لشرع نبيهم والنصارى
على أن عيسى صلب وقطعوا بذلك ولم يكن ثم نص قاطع
وأجاب بأن ذلك غير وارد قطعا لأنهم ليسوا بجمع كثير
ولا متفقين في أمر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة
لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير أمر شرعي غير قاطعين
من غير قاطع وفيه نظر فإن نفي الكثرة عن الفلاسفة واليهود
والنصارى غير صحيح وكذلك نفي القطع عنهم وكذا كون
النسخ والصلب غير شرعي فإنهما راجعان إلى الجواز وعدمه
مذكوران في التوراة والإنجيل الثاني أن اجتماع هذا العدد
من العلماء المحققين على القطع في شرعي يجوز أن يكون بظني كخبر
الواحد والقياس كما سيجيء في كلامه والثالث أن يقال أثبتم
الإجماع أي حجيته بالإجماع والكلام في حجية الثاني كهو في
الأول وأثبتم حجية الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وكل ذلك
دور وأجاب بأن المدعى كونه حجة وأثبتنا بثبوت نص
قاطع مستفاد من وجود صورة من الإجماع بطريق عادي
وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الإجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع أيضا لا يتوقف على كونه حجة فلا يكون
دورا فإن كون الإجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص
القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من
صور الإجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت
النص على كون الإجماع حجة لأن وجود تلك الصورة مستفاد من
التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة من العادة ولقائل

ان نقول في هذا الدليل خلل آخر يبين الدور والدور باطل
اما بيانه فلانكم قلتم الاجماع حجة لانهم اجمعوا على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع وهذا صورة من صور الاجماع فلا يثبت به شيء
حتى يثبت حجيته واما الخلل الآخر فهو انكم قلتم العادة تحيل
اجماعهم على القطع بتخطئة المخالف من غير قاطع والعادة
ليست بحجة في عظائم الامور والاجماع منها لكونه اصلا من
اصول الشرع سلمناه لكن لا نسلم انتفاء قاطع لان المحتاج
اليه سند الاجماع ويجوز ان يكون امرا ظنيا واما الكلام
على قطعية دلالة النص فقد مر قوله ومنها اجمعوا دليل
آخر على كون الاجماع حجة قطعية وتقريره اجمع العلماء
المحققون على تقديم الاجماع على النص القاطع ولولا انه قاطع
لما قدموه اما اجماعهم على ذلك فبالتواتر واما بيان الملازمة
فبدفع تعارض الاجماعين فانه ثبت بالتواتر ايضا انهم اجمعوا
على ان القاطع مقدم على غيره فهذا الاجماع للمنفي تقديم القاطع
على غيره والاجماع الاول يدل على تقديم الاجماع على القاطع فلو لم
يكن الاجماع قاطعا كان احدهما مقتضيا لجواز تقديم غير القاطع
على القاطع والآخر لوجوب تقديم القاطع على غيره وذلك تعارض
والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولي مثل هذا العدد
من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقديم الاجماع على
النص القاطع مستبعد جدا فضلا عن الوقوع لا سيما
وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قطعيا طائفة
اخرى واما ثانيا فلان هذا الدليل معارض باستلزام
تعارض الاجماعين وذلك لان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بتقديمه

على النص القاطع بالاجماع ـ لم يلزم تقدم القاطع على القاطع
والاجماع منعقد على تقدم القاطع على غير القاطع فتعارض
الاجماعان واما ثالثا فلان تعارض الاجماعين يندفع بجعل
احدهما ناسخا للآخر او مخصصا ان جهل التاريخ فان قيل
كل واحد من الدليلين الدالين على كون الاجماع حجة قطعية
يقتضي ان يكون الاجماع المحتج به على كونه بلغ المجمعون فيه عدد
التواتر ليفيد كل واحد منهما ذلك اما الاول فلان العادة
انما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع في شيء من غير
قاطع اذا بلغ عددهم عدد التواتر واما الثاني فلان العادة
انما تقتضي امتناع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا
بلغوا حد التواتر واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من
نقص عددهم من عدد التواتر حجة ولا اختصاص لكونه حجة
باتفاق المجتهدين بل كل طائفة بلغوا عدد التواتر اجماعهم
يكون حجة وان لم يكونوا مجتهدين اجاب المصنف بمنع
استلزام الدليلين لذلك فان العادة تحيل اجماع المحققين
على القطع في امر من غير قاطع بلغوا حد التواتر او لا والعادة
تحكم بامتناع التعارض بين اقوال جمع من المحققين بلغوا حد
التواتر او لا سلمنا استلزامهما لذلك لكن لا نسلم ان اللازم
حينئذ كون القاطعين بتخطئة مخالف الاجماع والقاطعين
بتقديم الاجماع على النص عدد التواتر لا كون اهل
الاجماع وان نقول اذا كان لازما في القاطعين فالخصم يمنع
بلوغهم حد التواتر فلا يثبت اذ ذاك حجية الاجماع لبنائها
عليها فكان مصادرة قال الشافعي الى آخره استدل الشافعي

رحمه الله على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ووجه
ذلك انه تعالى جمع في الآية بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيجب ان يكون اتباع غير
سبيل المؤمنين حراما والا لما جمع بينه وبين الحرام
الذي هو المشاقة في الوعيد لان الجمع بين المباح والمحظور
في الوعيد لا يحسن ولا يصدر عن الحكيم ان زنيت وشربت
الماء عاقبتك واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما
كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه سبيل
المؤمنين اذ المراد بالسبيل ما يختاره الانسان لنفسه
من قول او فعل وزيفه المصنف بانه ليس بقاطع في الدلالة
على المطلوب وهو متابعة الاجماع لان اتباع سبيل المؤمنين
عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم
واتباعهم في نصره ودفع الاعداء عنه واتباعهم في الاقتداء
بالرسول واتباعهم في الايمان ودلالة العام على فرد بعينه العام ح
من افراده ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك بقطعي بدل
الفرد منه واذا لم يكن قطعيا لا يتمسك به في كون الاجماع حجة
لئلا يلزم الدور لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب اتباع
سبيل المؤمنين ظاهرا والظاهر انما ثبت كونه حجة بالاجماع
فلو اثبتنا كون الاجماع حجة بها دار وهذا بخلاف التمسك بمثل
هذا الظاهر في كون القياس حجة كالتمسك بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه لا يستلزم الدور لان التمسك بالظاهر
ما ثبت بالقياس والكلام على الآية التي استدل بها الشافعي

رحمه الله

رحمه الله على حجية الاجماع كثير جدا تصحيحا وتزييفا وقد
ذكرنا جملة من ذلك في النقود شرح اصول الامام فخر الاسلام
قال الغزالي الى آخره واستدل الغزالي رحمه الله بقوله صلى الله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ من وجهين احدهما انه
تظاهرت الروايات عن رسول الله عليه السلام في عصمة
هذه الامة عن الخطأ كقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وسالت
الله ان لا تجمع امتي على الضلالة فاعطانيها ويد الله على الجماعة
ولا يبالي الله بشذوذ من شذ وغير ذلك مما فيه كثرة
فالقدر ح واحد منها ان لم يبلغ الى حد التواتر فقدر المشترك منها
متواتر كشجاعة علي وجود حاتم واذا كان كذلك وجب
ان يكون الاجماع حجة واستحسنه المصنف لانه اثبت
حجيته بالمتواتر المفيد للقطع وفيه نظر من وجهين الاول
ان هذا الوجه لا ينهض على اجماع الصحابة على حجية الاجماع
ولا ينفع ما لم يثبت حجية الاجماع والثاني ان احاد الاخبار
لم يرد على كونه حجة واما على كونه حجة قطعية فلا والنزاع
في ذلك والآخر ان الامة قرنا بعد قرن تلقتها بالقبول
واحتج بها بعض واجاب عنها آخر وذلك دليل صحتها
وزيفه المصنف بان ذلك لا يخرجها عن الآحاد وهي ظنية
لا تفيد القطع وفيه نظر لكون التلقي في الصدر الاول فكانت
مشهورة وخرجت عن الآحاد فجاز ان يستدل بها لكن
على الحجية لا على القطعية ومن الناس من استدل بان اجماع
المجمعين على الحكم يدل على دليل قاطع يستند الاجماع اليه لان
العادة تحيل اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء على المظنون

وفيه نظر لانا لا نسلم صلاحية العادة للتعليه في مثل هذا الامر
سلمناه لكنها تفيد الظن لا اليقين وزيفه المصنف بمنع احالة
العادة اجتماعهم على ما يظنون فان سند الاجماع اذا كان قياسا
جليا او خبر واحد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر الذي
هو مظنون جاز ان ينعقد به الاجماع ولقائل ان يقول هذا
يناقض ما ذكره في الدليل الاول على حجية الاجماع قال
المخالف الى اخره المخالف استدل على عدم حجية الاجماع
بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ووجهه ان الحكم الذي يتوخى اثباته
بالاجماع شيء وهو ظاهر وكل ما هو شيء فالكتاب تبيان له
لقوله تعالى تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى الاجماع وقوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ووجهه ان
الاحكام الشرعية مما تنازع فيه المجتهدون او اكثر من مجتهد
واحد وذلك ظاهر وكل ما شانه ذلك فمرده الى الكتاب
والسنة بالاية فلم يكن الاجماع محتاجا اليه بل المصير اليه
مخالفة للكتاب وهو حرام وقوله تعالى وما اختلفتم فيه
من شيء فحكمه الى الله فليس الى الاجماع وزيفه المصنف بان
غايته اي غاية هذا الاستدلال الظهور فلا يعارض القطعي
الدال على كون الاجماع حجة ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكره
على حجية الاجماع لم يبلغ حد القطع كما تقدم بيان ذلك في موضعه
فكان ظاهرا في مقابلة ظاهر وتعارضا واما السنة فحديث
معاذ رضي الله عنه وهو انه حين وجهه الى اليمن قاضيا سأله
بم تقضي قال بكتاب الله قال عليه السلام فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي ولم يذكر الاجماع

وصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو كان الاجماع
حجة لذكره واجيب بان الاجماع لم يكن في زمن النبي عليه
السلام حجة فلذلك سكت عنه وقد ذكرنا في التقريب
اجوبة عن استدلالهم بالكتاب والسنة فليطالب ثمه
قال مسألة وفاق من سبق الى اخره هذه المسألة في بيان
اهل الاجماع اتفقوا على ان اهله اهل الفقه فاذا اتفقوا على
حكم شرعي كان اجماعا ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد
بعد انقراضهم او وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد
في عصرهم بالاتفاق واما موافقة المقلد وهو من لا يكون
مجتهدا ففيه خلاف والمقلد يتناول العامي الذي لا يعلم (العامي بدل)
الفروع ولا الاصول والذي يعلم الاصول دون الفروع
وعكسه والمختار عند المصنف انه لا يعتبر موافقته
مطلقا وميل القاضي الى اعتباره مطلقا ومنهم من
اعتبر موافقة الاصولي الذي لا يعلم الفروع وقيل يعتبر
عكسه واستدل المصنف على عدم اعتباره بوجهين الاول
لو اعتبر موافقة المقلد فلم يتصور الاجماع لان المقلدين
لكثرتهم وتباين اماكنهم لا يتصور اتفاق كلمتهم لكن قد دل
الدليل على وجوده وفيه نظر لان اهل الاجماع كذلك والثاني
ان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفته
لا يعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما
الكبرى فكالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم
عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة

بل المقلد اولى لانه اذا لم يعتبر موافقة القادر على الاستنباط
وهو المجتهد الذي وجد بعد الاجماع فالعوام اولى لان العوام
ليس بشيء كما في الصحيح والمقلد كان موجودا وقت
الاجماع فكان قياسا مع الفارق وهو لا يجوز قال
مسئلة المبتدع الى اخره المسئلة الثانية في اعتبار قول
المبتدع في الاجماع وهو المخالف من اهل القبلة في الاصول
وهو لا يخلو من ان يكون مبتدعا بما يوجب الكفر بصريحه
كغلاة الروافض والمجسمة اولا فان كان الاول فلا نزاع
في عدم اعتبار خلافه ووفاقه لانه كافر والاجماع كرامة
لهذه الامة خاصة وان كان الثاني فان كان مبتدعا بما تضمن
كفرا اي بما يوجبه لا بصريحه وهو المخالف في الاصول بتاويل
ففيه الخلاف من كفره لم يعتبره كالكافر الاصلي ومن لم يكفره
جعله كمجتهد مبتدع بغير ما تضمن كفرا بل بفسق وان كان
مبتدعا بغير ما تضمن كفرا ففيه ثلثة مذاهب الاول الاعتبار
مطلقا لا ينعقد الاجماع لمخالفته ومال اليه المصنف والثاني
انه لا يعتبر مطلقا لانه فاسق والثالث انه يعتبر موافقته
في حق نفسه دون غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع
الذي انعقد بدونه ولا يجوز لغيره واحتج المصنف على
مختاره بالقريب ان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له
لكونه من المجتهدين فلا ينعقد بدونه فنقض لان الادلة هي المقتضية
لكن قيام المقتضي لا يكفي لايجاب الحكم ما لم ينتف المانع ولم ينتف

وهو الفسق المخرج له عن كونه وسطا اي عدلا وقال تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصف
الامة اهلا للاجماع انما بصفة العدالة وقال المانعون مطلقا
انه فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي لاشتراكهم في
عدم التحرز عن الكذب واجاب المصنف بالفرق بان
الكافر يرد قوله لانه ليس من الامة بخلاف الفاسق فانه لا يخرج من
الامة والصبي يرد لانه ليس من اهل الاجتهاد بخلاف الفاسق
فان الفرض انه منهم ولو سلم منع قوله في حق الغير للتهمة
فيه لا تهمة بالنسبة الى نفسه فيما اجتهد على ما هو له ولم يوافقهم
فيقبل وللعامل ان يقول علم خروجه عن الامة لا يستلزم قبول
قوله اذ ليس كل من هو من الامة من اهل الاجماع وان الفرق
غير مرضي عند المحققين وقد مر غير مرة وانه اذا لم يكن
من اهل الاجماع صار نفسه وغيره سواء قال مسئلة لا يختص
الى اخره المسئلة الثالثة في ان الاجماع لا يختص بالصحابة رضي الله عنهم
وهو مذهب المحققين بل ينعقد اجماع مجتهدي كل عصر وذهب
اهل الظاهر الى اختصاصه بهم ونقل عن احمد رحمه الله قولان
احدهما كما ذهب اليه المحققون والثاني كما ذهب اليه الظاهرية
دليل المحققين ان الادلة السمعية الدالة على الاجماع عامة في مجتهدي
كل عصر فلا وجه لاختصاصها بالصحابة وللعامل ان يقول الادلة
السمعية المذكورة في هذا الكتاب ضعفها المصنف سوى قوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد عرفت ما فيه ودليل
اهل الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم قبل مجيء التابعين وغيرهم
من الائمة المجتهدين اجمعوا على ان ما لا قطع فيه اي كل مسئلة ليس

فانه لا يخرج ح

اجتهد واح بدل

فيها دليل قاطع يجوز فيه الاجتهاد ولو كان اجماعهم هذا
صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين
واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك و بيان الملازمة
بان التابعين لو اجمعوا في مسئلة اجتهادية لما جاز
الاجتهاد فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع الصحابة لان
اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسئلة اجتهادية جائز ويلزم
تعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد
فيها والاخر اجماع التابعين على انه لا يجوز الاجتهاد فيها
~~وبعد اجماعهم لا يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماعهم~~
وتعارض اجماعيهم واذا كان كذلك كان الخلاص بان يقال
اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه مشروط بعدم
الاجماع بعده واذا اجمع التابعون بعده زال شرط اجماعهم
الاول فيزول الاجماع الاول فلا يلزم المخالفة ولا تعارض
الاجماعين وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم ذلك في اجماع
الصحابة لانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه واذا
اجمعوا على الحكم وجد القاطع فيه فانتفى شرط جواز الاجتهاد
فيه فلا يلزم المخالفة ولا تعارض الاجماعين لا يقال المراد
بالقاطع النص القاطع لان قطعية (جواب) دلالة النص غير قطعية
كما تقدم وقالوا ايضا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لا اعتبر
مع مخالفة الصحابة يعني اذا كان في المسئلة خلاف بين الصحابة
ثم اجمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه لما انعقد
اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان ينعقد بعده اولى

واجاب من شرطه في الاجماع عدم خلاف سابق
بمنع الملازمة بانه انما لم ينعقد مع مخالفة الصحابة لان
شرطه عدم الخلاف ولم يوجد واجاب من لم يشترط
ذلك بمنع بطلان التالي فان عنده ينعقد الاجماع وللقائل
ان يقول لو لم يعتبر اجماع غير الصحابة لم يعتبر اجماعهم
واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان الاجماع صار حجة لكرامة لهذه الامة واكرامه للحجة
وذلك مشترك بينهما اذ الامة ليست مقولة بالتشكيك
فان اعتبر اعتبر فيهما وان لم يعتبر لم يعتبر فيهما فان قال
صار حجة لذلك لكن بشرط كونه صحابيا منعناه لانتفاء اشارة
الحجة باشتراطه قال مسئلة الى اخره المسئلة الرابعة
في ان خلاف الواحد لخلاف الاكثر في عدم الانعقاد عند
اكثر الاصوليين وذلك كخلاف ابن عباس رضي الله عنهما
في العول في الفرايض لعامة الصحابة رضي الله عنهم وكخلاف
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه في كون النوم ناقضا للوضوء
وخالفهم بعض المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري محتجا للاكثرين
ان الادلة الدالة على ثبوت الاجماع تفيد عموم المؤمنين فتخصيص
بعض بلا ضرورة تحكم صرف ثم القايلون بانه ليس باجماع
اختلفوا في كونه حجة فنفاه بعض واثبته الاخرون واختاره
المصنف وقال والظاهر انه حجة لان احد القولين لابد وان
يكون حقا وبعد ان يكون قول الاقل اذ الغالب ان يتمسك

منعناه ح

الاكثر راجح فتمسكه الى غيره لا يجوز وقد نقل لانه ليس بكتاب
ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ولا استدلال لان مختار
المصنف في الاستدلال انه ثلثة اقسام تلازم بين حكمين
من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من
قبلنا فكان اختياره لحجيته مخالفا لاختياره ما ذكره
في اخر الكتاب قال مسئلة التابعي الى اخره المسئلة الخامسة
في ان مخالفة التابعي المجتهد لمنع انعقاد الاجماع اولا ذهب
اكثر الاصوليين الى اعتبار موافقته واختاره المصنف
وذهب طايفة الى عدمه بل ينعقد الاجماع مع مخالفته
وهذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا بلغ
رتبة الاجتهاد بعد اجماع الصحابة فمن شرط في الاجماع
انقراض العصر اعتبر موافقته ومن لم يشترط لا يعتبرها
وقال المصنف للمختار لنا ما تقدم يعني ان الدليل الدال
على انعقاد الاجماع لا ينهض دونه لان الصحابة بدونه بعض
المؤمنين والاجماع بالجميع واستدل للمختار بدليل ضعيف
وهو ان الصحابة سوغوا اجتهادهم معهم ولو لم تعتبروا
موافقتهم لما سوغوا لان غير المعتبر لا يصح ان يسوغوه فضلا عن
الرجوع اليه وقد صح رجوع الصحابة الى التابعين كسعيد
بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق
والشعبي وسعيد بن جبير فان عمر وعليا وليا القضاء شريحا
ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه وحكم شريح على علي في خصومة له
مع يهودي كما خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي عن ابن عمر
انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني

وسئل الحسين بن علي رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا الحسن
البصري وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن النذر بذبح الولد
فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه
وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال تذاكرت مع
ابن عباس رضي الله عنهما في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
قال ابن عباس ابعد الاجلين من وضع الحمل وانقضاء اربعة
اشهر وعشر فقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن
اخي وسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة
وهو تابعي وامثال ذلك كثيرة ووجه ضعفه ما ذكره
المصنف ان الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما اختلف فيه
الصحابة فان الصور المنقولة انما هي صور وقع الخلاف
فيها بين الصحابة لا فيما انعقد عليه اجماعهم ولا يلزم من اعتبار
قولهم في صورة الخلاف اعتباره في صورة الاجماع ولقائل ان
يقول اللازم احد الشمولين اما شمول الاعتبار في المجمع عليه
والمختلف فيه او سلبه فيهما لان اعتبار قول اما ان يكون
لدليل او لا فان كان الاول فاللازم شمول الاعتبار لا سيما وهو
دافع لا رافع وان كان الثاني فاللازم شمول العدم لان اتباع
الصحابة لغيرهم بغير دليل حرام قال مسئلة اجماع المدينة
الى اخره المسئلة السادسة في ان اجماع المدينة من
الصحابة والتابعين حجة اولا فذهب الاكثرون الى انه لا يكون
حجة ونقل عن مالك انه حجة واستبعد بعضهم هذا النقل عنه
وقال كلامه بانه محمول على ان روايتهم متقدمة على رواية غيرهم
واخرون قالوا انه محمول على ان اجماع اهل المدينة على المنقولات

بيان اتاه

اي اجتهاد من التابعين

المستمرة اي المكرر وقوعها كالاذان والاقامة حجة
فانهم لو اجمعوا على ان الاقامة فرادى كان حجة ولو اجمعوا
على ما لم يكن متكررا لم يكن حجة قال المصنف والصحيح التعميم
يعني ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة سواء كان
في المنقولات المستمرة او غيرها واحتج لذلك بان العادة
تقضي بان مثل هذا الجمع من العلماء المنحصرين الكاينين منتشرين
في الاتفاق الاحقين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل
وسماعهم التاويل وعلمهم باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم
لا يجمعون على حكم من الاحكام الا عن متمسك راجح والمتمسك
الراجح حجة لا محالة فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح
ولم يطلع عليه بعض اهل المدينة اجيب بان العادة تقضي
باطلاع الاكثر واطلاع الاكثر كاف في حجية قولهم وان
لم يكن كافيا في كونه اجماعا قاطعا كما تقدم ان مخالفة النادر
للاكثر لا يمنع ان يكون اتفاق الاكثر حجة وللقائل ان يقول
لا نسلم ان العادة تقضي بذلك وان كونه حجة غير صحيح لما تقدم
انه ليس بكتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ولا استدلال
والحجج الشرعية منحصرة في ذلك قال واستدل الى اخره
واحتج بعضهم على مذهب مالك بوجهين اخرين احدهما قوله
صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد وطيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة ووجهه
انه يدل على نفي الخبث والخطا خبث فيكون منفيا وما
ينتفي عنه الخطا فهو حجة قال المصنف وهو بعيد اذ لا يلزم

على ان قول اهله يكون حجة اصلا الثاني ان رواية اهل
المدينة متقدمة اي راجحة على رواية غيرهم فيكون عملهم
كروايتهم اي يكون اجتهادهم راجحا على اجتهاد غيرهم
قياسا عليها فيكون اجماعهم حجة ورده المصنف بانه مجرد
تمثيل خال عن الوصف الجامع فلا يكون دليلا على ان
الفرق بين الرواية والاجتهاد ثابت فان الرواية تترجح
بكثرة الرواة دون الاجتهاد وفيه نظر فان الفرق غير
مسموع كما تقدم غير مرة ولا نسلم ان الرواية تترجح بكثرة
الرواة بل بالعدالة والجامع مشاهدتهم للتنزيل وسماعهم
التاويل وعلمهم باحوال الرسول قال مسألة لا ينعقد
الاجماع الى اخره المسألة السابعة في ان الاجماع هل ينعقد
باهل البيت علي والحسن والحسين وفاطمة رضي الله عنهم
او لا جوزه الشيعة ونفاه الاكثرون احتجت الشيعة
بالكتاب قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيطهر اهل
البيت عنه واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة وبالسنة قوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي واجيب عن الاول بان المراد باهل البيت ازواجه
صلى الله عليه وسلم لان سياق الاية وسياقها فيهم وعن الثاني
بانه من الاحاد فلا يفيد القطع والمسألة قطعية سلمناه ولكن
لا دلالة له على ان قول العترة وحدها حجة ومن الناس من
ذهب الى ان الاجماع ينعقد بالايمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم وهو رواية عن احمد ونفاه الاكثرون ومنهم

من ذهب الى انه ينعقد بقول الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما ونفاه الاكثرون واستدل الاولون بقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فانه يدل
على وجوب اتباعهم في سنتهم كوجوب اتباع النبي في سنته
لان كلمة على للوجوب واستدل الاخرون بقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عنهما
ان الحديثين لا يدلان الا على ان للائمة الاربعة وللشيخين
اهلية ان يتبعهم المقلدون لا على ان اجماعهم حجة وفيه نظر فان
ظاهر الحديثين يدل على وجوب الاقتداء بهم ومن لم يكن قوله
حجة لا يجب الاقتداء به وايضا الحديثان معارضان بقوله
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا
شطر دينكم من الحميراء مع ان قول كل واحد من الصحابة وقولها
ليس بحجة وفيه نظر فان الحديث الاول ليس فيه ما يدل على
وجوب الاقتداء حتى يستلزم حجية قول كل واحد منهم
غاية ما في الباب انه يدل على جواز الاقتداء وذلك لا يستلزم
ان يكون قوله حجة موجبة والحديث الثاني فيه ما يدل على
ان المراد به المسموعات فان شطر الدين يستبعد ان
يثبت بقولها وحدها فيكون المراد به ان يرجع اليها في الرواية
قال مسئلة لا يشترط الى اخره المسئلة الثامنة في ان بلوغ اهل
الاجماع حد التواتر شرط اولا فمن جوز الاجماع بالعقل لاستحالة
الخطاء بحكم العادة شرط التواتر ومن جوزه بالسمع لم يشترط
فلو فرض انه لم يبق من اهله الا واحد فقيل حجة لمضمون السمعي فان
قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع

١٢١

امتي على الخطاء يتناول ما دون عدد التواتر ودونه ولم يشترطه
بعضهم فيجب كونه حجة لان الامة قد تطلق على الواحد كما في
قوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقيل لا يكون حجة لان
الاجماع انما يتصور عند الاجتماع واقل ما يقع فيه اثنان
وفي كلام المصنف نظر لانه قال لنا السمع وهو ممن استدل
الاجماع بوجهين عقليين كما تقدم في اول الاجماع واستحسن
استدلال الغزالي في وجه وقد عرفت ما فيه قال
مسئلة اذا افتى الى اخره المسئلة التاسعة اذا ذهب
واحد من المجتهدين الى حكم في صورة قبل استقرار المذاهب
على حكم تلك الصورة وعلموا صدوره منه ولم ينكر احد فيه
خلاف قيل ان علم ان سكوتهم عن رضا فهو اجماع قطعي وان لم يعلم
فحجة وهو مختار المصنف ونقل عن الشافعي انه ليس اجماعا
ولا حجة ونقل ايضا عنه خلاف ذلك وهو حجة لا اجماع ونقل
عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض عصر المجتهدين وعدم
انكارهم عليه وعن علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه
اجماع ان كان فتيا ليس باجماع ان كان حكما من حاكم واستدل
المصنف على ما اختاره بان سكوت اهل عصره من المجتهدين
مع حرمته عليهم دليل ظاهر على موافقتهم اياه في ذلك الحكم فكان
سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع على كونه
اجماعا ظاهرا وهذا دليل كونه اجماعا وليس في كلامه ما يدل على
الشق الاخر وقد قيل وحينئذ ان علمت موافقتهم باطنا
كان اجماعا قطعا والا كان حجة لان العمل بالظاهر واجب
وقال المخالف القايل بما نقل عن الشافعي اولا سكوتهم محتمل

دليل صح

والمحتمل ليس بحجة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان سكوته قد يكون لانه لم يجتهد بعد او توقف في الحكم
لم يصل اجتهاده الى شيء او خالف في الحكم لكنه لم يظهره لانه
تروّى اي تفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار الخلاف
او وقّر القايل بترك الانكار عليه او هابه لعلمه انه لا يلتفت
الى انكاره كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في سكوته عن مسئلة
العول في حيوة عمر حين سئل عنه كان رجلا مهيبا فهبته
واجاب المصنف بان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا
لهم وخصوصا لان عادتهم كانت ذلك اذا لم يكن ثمة مانع وكل
منها مستقل بالمنع وقال الناقل عن الشافعي ثانيا دليل ظاهر
الى سكوتهم دليل ظاهر عند الحكم ذلك المفتي على الموافقة لرجحان عليهم صح
احتمال الموافقة بحكم العادة فيكون حجة لا اجماعا قطعيا وهذا
ورد على الاول لما ذكرنا انه يكون حجة والدليل المذكور آنفا وقال
الجبائي هذه الاحتمالات وان كانت قوية لكن شرط انقراض
عصر المجتهدين يضعفها فيقوى احتمال الموافقة ولقائل ان
يقول اشتراط انقراض العصر فاسد لما سنذكره وهذا
مبني عليه والبناء على الفاسد فاسد وقال ابن ابي هريرة
العادة تقضي بان ترك الانكار في الفتيا للموافقة ظاهرا بخلاف
حكم الحاكم فان الفقهاء يحضرون مجالس الحكم ويشاهدون
خطائهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم لهيبتهم او لغير ذلك
واجاب عنه المصنف بان الغرض قبل استقرار المذهب
واذا لم يستقر المذهب يجوز انكار قول الحاكم كما يجوز انكار

قول المفتي فلا فرق بينهما اذا ما فرضنا انه ليس الكلام
في جواز الانكار وعدمه وانما الكلام في ترك المجتهدين لهيبته
او لغيره وقوله واما اذا لم ينتشر معطوف على قوله
في مطلع البحث وعرفوا بعض هذه المذاهب فيما اذا
افتى واحد وعرف الباقون به اي انتشر قوله بين اهل
عصره واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثرين لاحتمال
ان لا يكون للباقين في ذلك الحكم قول لعدم خطوره ببالهم
او يكون لهم قول مخالف او موافق وهي احتمالات متساوية
فلا يكون حجة قال مسئلة انقراض العصر الواحد المسئلة
العاشرة اذا اتفقت كلمة مجتهدي عصر في لحظة انعقد
الاجماع عند المحققين وقال احمد وابن فورك انقراض
العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوتي كالذي
مرّ آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس شرط
ذلك والا فلا واحتج المصنف للمحققين بالسمع فان الادلة
السمعية تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييده بموت
وانقراض عصر والاصل عدم التقييد وقد تقدم ذلك فلا
فتذكر واستدل ايضا بان اشتراط الانقراض يؤدي الى
عدم الاجماع وما يؤدي اليه باطل قطعا وذلك لانه لو اجمع
الصحابة رضي الله عنهم ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له مخالفتهم
لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وحينئذ لا اجماع اما
ان وافقهم التابعي او لا فان خالفهم لم يبق اجماعا وان
وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز
لهم مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا

وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا واجاب
المصنف رحمه الله بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين
عند حدوث الواقعة لا انقراض عصر من يتجدد بعده
فاذا انقرض عصرهم ولم يظهر منهم ومن التابعين المدركين
عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر المجمعين الاولين هذا اذا كان فايدة اشتراط
انقراض كان فايدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين
بسبب ظهور فكر او تحصيل اجتهاد كما هو المختار
عند احمد لا اعتبار موافقة من سيوجد في اجماعهم فلا
مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند انقراضهم اذا
لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة من ادرك عصرهم
من التابعين وهو معنى قوله او لا مدخل للاحق قال
قالوا الى اخره قال الذين يشترطون انقراض العصر
لو لم يشترط لزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه
فان الاطلاع عليه ممكن والاجماع المنعقد لا ينقض خلافه
ان يترك الخبر لكن لا يجوز الغاء الخبر الصحيح وابقاء
الاجماع لئلا يستمر الخطاء الظاهر ولقايل ان يقول كان
اشتراط عدم ظهور خبر صحيح في عصرهم اولى من
اشتراط انقراض العصر لانه شرط بالذات وهذا شرط
بالعرض واجاب المصنف بان الالغاء انما يكون بظهور
الخبر الصحيح والاطلاع عليه وذلك بعد البحث والتفتيش
بعيد سلمناه ولكن لا اثر لانه ظني والاجماع قطعي والظني
لا يعارض القطعي كما لو انقرض عصر المجمعين ثم اطلع اهل العصر

العصر اعتبار موافقة من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم كما هو المختار عند بعض المشايخ لكن واما اذا كان فايدة الاشتراط

الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر له
حينئذ بالاتفاق ولقايل ان يقول لا يقاس ما قبل الانقراض
على ما بعده لجواز ان يؤثر قبله لامكان الرجوع قبله
ان لم يكن سندهم ارجح من ذلك الخبر الصحيح وعدم امكانه
بعده وقالوا ايضا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع
عن اجتهاده لان الرجوع عن الاجماع المنعقد خرق له وهو
ممنوع لكن جاز للمجتهد ان يرجع اذا تغير اجتهاده فيكون
الانقراض شرطا واجاب بمنع بطلان التالي فان المجتهد
لا يجوز له ان يرجع عن اجتهاده بعد الاجماع لقيام الاجماع
وقالوا ايضا لو لم يعتبر مخالفة مجتهد وجد في عصر المجمعين
بعد اجماعهم لم يعتبر مخالفة من مات لان المجمعين في
الصورتين كل الامة ومخالفة كل الامة باطلة لكنه اعتبرت
مخالفة من مات بالاتفاق ولقايل ان يقول انما اعتبر
مخالفة من مات لبقائها بالاستصحاب في زمان الاجماع
ولا اجماع مع المخالفة وليس مخالفة من يحدث كذلك واجاب
المصنف اولا بمنع انتفاء التالي بناء على قول بعض الاصوليين
انها غير معتبرة لان الباقي كل الامة وثانيا بالفرق فان
المجمعين في المقيس كل الامة اذ لم يكن غيرهم موجودا
بخلافهم في المقيس عليه فان قولهم قول بعض من وجد
من الامة اذ كان غيرهم عند اتفاقهم موجودا فلا يكون
قولهم اجماعا ولقايل ان يقول لا نسلم ان المانع عن الاجماع
موته والموجود حينئذ كل الامة في الصورتين قال

مسئلة لا اجماع الا عن مستند الى اخره المسئلة الحادية
عشرة في ان الاجماع لا يكون الا عن مستند عند المحققين
سواء كان دليلا او امارة وقال قوم يجوز ان يكون
لا عن مستند واستدل للمحققين بوجهين احدهما
ان حصوله بغير مستند يستلزم خطاء الاجماع لان
القول في الدين بلا دليل او امارة خطاء ولقايل ان
يقول الاجماع دليل على الدين فلا يحتاج الى دليل
اخر والثاني ان العادة تستحيل اجتماع الجمع
الكثير من العلماء المجتهدين على حكم من غير سند وفيه نظر
لان الدلايل السمعية الدالة على حجيته لا تدل على شي
من ذلك والعادة تستحيل الاجماع على حكم بغير سند
اذا لم يكن قولهم حجة لاحتياج الاخذ بالقول الى حجة
واما من كان قولهم حجة فلا نسلم الاستحالة بل طلب
الدليل يكون مستحيلا حينئذ اذ الدليل لا يحتاج
الى دليل فان قيل قولهم حجة اذا كان عن دليل
قلنا عين النزاع واستدل للاخرين بانه لو لم
ينعقد الا عن دليل لم يكن للاجماع فايدة لاستغنايه
عنه واجاب بان فايدته سقوط البحث وحرمة
مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاده ولقايل ان يقول سقوط
البحث عن المجتهدين ليس امرا معنويا فيجعل
فايدة بل هو تخفيف واما حرمة المخالفة فاما

ان تكون مطلقا او عند عدم اجماع معارض والاول
ممنوع والثاني مسلم لكن مخالفة كل دليل لم يعارضه معارض
حرام قال مسئلة يجوز ان يجمع الى اخره المسئلة الثانية
عشرة الموجبون للسند اختلفوا في جواز كونه قياسا
فجوزه الاكثرون ومنعه الظاهرية ومن المجوزين
من منع الوقوع منه استدل الاكثرون على الجواز بانه
لو فرض ذلك لم يلزم منه محال وهو امارة الجواز وعلى
الوقوع باجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على
تقديم الرسول اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها وكذلك
اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على
اراقة نحو الشيرج من المايعات اذا وقعت فيه فارة
بالقياس على السمن قال مسئلة اذا اجمع الى اخره المسئلة
الثالثة عشرة اذا اجمع اهل العصر على قولين مختلفين
في مسئلة واستقر راي جميعهم فيها على المذهبين لا يجوز
للثالث ان يحدث قولا ثالثا مطلقا عند الاكثرين وجوزه
بعض الظاهرية والشيعة مطلقا ومنهم من فصل فقال
ان كان الثالث رافعا لما اتفقا عليه كان باطلا والا فلا ومثل
لذلك امثلة وذكر منها اذا وطي المشتري بكرا ثم وجد بها
عيبا فانه قيل لا يردها وقيل يردها وارش البكارة
فالقول برده مجانا قول ثالث وكالنية في الطهارات
قيل يعتبر في جميعها الوضوء والغسل والتيمم وقيل
يعتبر في بعض منها وهو التيمم فالقول بتعميم النفي بان
لا يعتبر في شي منها قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة

بلا رد بالملاء وكالجد مع الاخوة في الميراث قيل المال كله للجد
وقيل يقسم المال بينهم متساويا فالقول

[illegible]

التي هي البرص والجذام والجنون والجب والعنة في
الزوج والقرن والرتق مع الثلاثة الاول في الزوجة
قيل يفسخ بها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق بالفسخ ببعض
دون بعض قول ثالث وكالابوين مع احد الزوجين
قيل للام ثلث كل المال وقيل ثلث ما يبقى فاحدى قول
ثالث واختار المصنف التفصيل فقال في صورة البكر
الردي جاز لانه رفع ما اتفقا عليه لانهما اتفقا على امتناع الرد
من غير ارش وكالجد مع الاخ فان حرمان الجد رفع
ما اتفقا عليه فانهما اتفقا على عدم حرمان الجد كالجهاد
فان التعميم في النفي رفع ما اتفقا عليه فانهما اتفقا شيء الجهاد
في بعض فلا يجوز ذلك كله وقال في صورة فسخ النكاح ان
القول الثالث وهو الفسخ ببعض دون بعض لا يرفع ما
اتفقا عليه فانه يكون موافقا لكل من القولين في صورة
وكالام فان القول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الجميع مع
الزوج وثلث ما يبقى مع الزوجة ليس برافع لما اتفقا
عليه فيكون جائزا ولقائل ان يقول ليس بين الرافع وغيره
فرق في المنع من الجواز وذلك لانه يستلزم جواز اجتماع
الامة على الخطاء لجواز ان يكون القول الثالث حينئذ
حقا فقد اجمعوا على الخطاء وذلك باطل واحتج المصنف
لما اختاره بان الاول اي القول الثالث الرافع لما
اتفقا عليه مخالف للاجماع فيكون ممنوعا لان خرق
الاجماع لا يجوز بالاتفاق بخلاف الثاني اي الثالث الذي
لا يرفع فانه ليس مخالفا للاجماع فكان جائزا ونقض الذكر

لذلك بما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب
وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغائب فان
القول الثالث وهو ان يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع
الغائب وعكسه لا يمتنع بالاتفاق لانه لم يرفع ما اتفقا
عليه بل يكون موافقا لكل من القولين في مسئلة دون
اخرى وقد علمت انفا ان ماخذ الامتناع ليس رفع
ما اتفقا عليه وانما هو استلزام جواز الخطاء على
الامة وما ذكره ليس نظير ما نحن فيه لان ما نحن فيه
في مادة واحدة وذلك في مادتين بل ذلك نظير
لما يقال قيل لا يجب النية في الوضوء ولا تحل المرأة
المبانة بالوطي بنكاح فاسد وقيل يجب النية في
الوضوء وتحل المبانة بذلك وليس ذلك مما نحن فيه
فان ذلك ليس في اوضاع الفقه قال قالوا فصل
الى اخره المانعون مطلقا قالوا فصل بين عيب وعيب
في جواز الفسخ به مخالف للاجماع لانه لم يفصل بينهما احد
من الفرقتين واجيبوا بان الفرقتين لم يقل احد بينهما
بالفصل لكن عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل حتى
لا يمتنع القول به في واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق
لان عدم القول قول بالعدم لكنه ليس كذلك فلم يكن القول
بالفصل مخالفا للاجماع وتحقيق ما ذكرنا ان عدم القول
بالفصل لا يستلزم القول بنفي الفصل كمسئلتي الذمي والغائب
فان الفصل يجوز فيهما وان لم يقل احد من الفريقين به

وللقائل أن يقول الكلام فيما اختلف أهل العصر فيه على قولين
في مسألة واستقرت المذاهب في ذلك هل يكون إجماعهم
نفيا للثالث أولا والواقعة المتجددة ليست من ذلك
وأيضا نفي الثالث ليس مستندا إلى عدم قولهم حتى يقال
عدم القول ليس قولا بالعدم وإنما هو مستند إلى اتفاقهم
على القولين وذلك يقتضي أن غير القولين باطل بالضرورة
وأما مسألة الذمي والغائب فقد تقدم الكلام عليها
وقال المانعون مطلقا أيضا القول بالفصل يستلزم تخطئة
كل من الفريقين لأن القول الثالث يخالف لكل منهما في
بعض ما ذهبوا إليه وذلك تخطئة لكل الأمة لأن
الفريقين كل الأمة وذلك غير جائز لأنهم معصومون
عنها بما مر من السمع وأجيبوا بأن تخطئة كل الأمة بحيث
تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة الآخرين في غير ذلك
غير ممتنع بل الممتنع تخطئتهم فيما اتفقوا عليه والقول بالفصل
لم يستلزم ذلك وفيه نظر لأن عدم الفصل متفق عليه فلا يكون
الجواب دافعا قال الآمدي اختلافهم إلى آخره لما ذكر
~~وقد قال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول~~
~~ابن عباس وعكس آخر قلنا لأنها كالعيوب الخمسة فلا يخالف~~
الإجماع يعني الذي جوز إحداث قول ثالث مطلقا قال
اختلافهم في المسألة دليل على أنها اجتهادية والاجتهادية
يجوز فيها الأخذ بما أدى إليه الاجتهاد والقول الثالث
مما أدى إليه الاجتهاد فيجوز الأخذ به وأجيبوا بأنا
ما منعناه من إحداث القول الثالث كالمذهبين إذا لم يختلفوا
الذي

(في الهامش: إلى استقرارهم صح)

فيه فلا يكون مما يجوز فيه الأخذ بالاجتهاد ولو سلم
أنه مختلف فيه لكن الاختلاف دليل جواز الاجتهاد
قبل تقرر إجماع من المجتهدين مانع من الاجتهاد والنقض
وجوده وفيه نظر لأن الكلام في ما نفيه هذا الإجماع
قالوا أيضا لو امتنع إحداث الثالث لكان إذا وقع
من عادة المجتهدين إنكار المنهي عنه لكنه لم ينكر فإن
الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة زوج أو زوجة
وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث الجميع في الصورتين
وقال الباقون ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين
وأحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين
للأم في الصورتين صورة الزوج ثلث الجميع ومع
الزوجة ثلث ما بقي وعكس تابعي آخر ولم ينكر
أحد وللقائل أن يقول لا نسلم عدم الإنكار وعدم النقل
لا يدل على عدمه لأنها ليست من الحوادث المحتاجة إليها
ولو سلم جاز أن يكون عدم الإنكار لعدم الالتفات إلى
المخالفة لعدم وقوعها في محلها وأجيبوا بأنه إنما لم ينكر
أحد لأن هذه المسألة كالعيوب الخمسة في أن القول
الثالث فيها لم يرفع ما اتفقا عليه وفيه نظر لأن فيه جهة
أخرى للمنع غير رفع المتفق عليه وقد تقدم قال مسألة
إلى آخره المسألة الرابعة عشرة إذا استدل أهل
الإجماع بدليل أو تأويل في حكم هل يجوز لمن بعدهم إحداث
دليل آخر أو تأويل آخر أولا فإن كان الآخر قادحا في دليل

(في الهامش: لا ينكر صح)

اهل الاجماع وتاويلهم لم يجز بالاتفاق وان لم ينصوا على حكمه
فالاكثرون على جوازه محتجين بان احداث الدليل
الثاني او التاويل الثاني ليس مخالفا للاجماع فجاز
احداثه وبانه لو لم يجز ذلك لانكر السلف اذا اخذوا
اذ العادة تقضي بانكار ما لا يجوز لكن لم يزل المتاخرون
يستخرجون الادلة والتاويلات ولم ينكر احد
ولقائل ان يقول المانعون عن الجواز من المتاخرين
او من المتقدمين وح لم يقدر ثبت الانكار فكيف
يصح قوله ولم ينكر احد وقال المانعون احداث
ذلك اتباع لغير سبيل المومنين لسكوت اهل
الاجماع عنه وذلك حرام لتوعد عليه واجيبوا بان
سبيل المومنين في الاية متاول بما اتفقوا عليه فيكون
اتباع غير سبيل المومنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه
لا احداث ما سكتوا عنه ولو لم يأول بذلك لزم المنع
من كل متجدد سكت عنه المتقدمون والكلام في المنع
المتجدد قد تقدم وقالوا ايضا قوله تعالى تامرون
بالمعروف خطاب مشافهة وهو لا يتناول الا العصر
الاول لعدم المشافهة في غيرهم فوجب ان تكون اهل العصر
الاول آمرين بكل معروف لان اللام للاستغراق
وكلما لم يامروا به لم يكن معروفا بل يكون منكرا والدليل
الاخر لم يامروا به فيكون منكرا فلا يجوز احداثه ولقائل
ان يقول وجب على العصر الاول الامر بكل معروف اجمالا

لا تفصيلا والثاني ممنوع بالضرورة والاول مسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون احداث دليل او تاويل آخر
مما دخل تحت امرهم الاجمالي فان فيه تقوية
استنباط للاحكام الشرعية ولا شك ان ذلك
معروف واجيبوا بالمعارض بقوله وينهون عن المنكر
فانه يقتضي نهيهم عن كل منكر للام فلو كان احداث ذلك
منكرا لنهوا عنه وهذا ضعيف لان المعارضة اسوء
احوال المناظر لتسليمه دليل الخصم ويجوز ان يجابوا
بان الواجب عليهم النهي عن المنكر اجمالا فيجوز ان يكون
احداث الدليل او التاويل الاخر منكرا لكونه على
خلاف ما اتفقوا عليه فيكون داخلا تحت نهيهم قال
مسئلة اتفاق العصر الثاني الى اخره المسئلة الخامسة عشرة
اذا اختلف العصر الاول في مسئلة واستقر الخلاف بينهم
بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض والاخر مذهبا
لغيره هل يجوز ان يتفق العصر الثاني على احد القولين
اولا فذهب الاشعري واحمد وامام الحرمين والغزالي
الى عدمه وقالت الحنفية وبعض الشافعية والمعتزلة
بجوازه ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم انه ليس بحجة
وقال الاخرون انه حجة وقال المصنف والحق ان اتفاق
اهل العصر الثاني على احد القولين بعيد الا في المخالف القليل
لان اتفاقهم عليه لا يكون الا عن دليل قاطع او جلي والعادة
تمنع عدم اطلاع الاكثر على القاطع او الجلي وذلك كاختلاف

الصحابة في بيع ام الولد على قولين فذهب الاكثرون منهم الى
عدم الجواز والاقلون الى الجواز ثم اجمع التابعون
على عدم الجواز وكذا اختلفوا في نكاح المتعة فذهب
الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون الى جوازه وجاء
في الخبر الصحيح ان عثمان نهى عن المتعة هكذا قال
البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين
واستدل الاشعري على المنع بان العادة تقضي بامتناع
اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين لامتناع تكافؤ
الاراء على احد القولين دون الاخر مع ان لكل منهما دليلا
واجاب بمنع اقتضاء العادة لجواز ان يكون مستند احدهما
جليا فيصار اليه بان مثل هذا الاتفاق واقع كما مر والوقوع
دليل الجواز وقال بعض من القائلين بالامتناع لو وقع
ذلك لكان حجة للدلايل السمعية الدالة على عصمة الامة
من الخطاء ولو كان حجة لتعارض اجماع العصر الاول
على تجويز كل من القولين لانه استقر اختلافهم على القولين
يدل على اجماعهم على تجويز كل منهما واجماع العصر الثاني على
احد القولين فانه يدل على عدم تجويز القول الاخر واجاب
بمنع الاجماع الاول فان اتفاقهم على عدم جواز احداث قول
ثالث لا على ان العمل بكل منهما جائز بل كل منهما يدعي ان
العمل بغير ما ذهب اليه غير جائز ولو سلم ان اختلافهم
على القولين دليل على اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما لكن
لا نسلم تعارض الاجماعين لان الاجماع الاول مشروط بانتفاء
القاطع الذي هو الاجماع الثاني لانه لم يستقر خلافهم فانه يدل

العصر الثاني على احد القولين ولم يقولوا بحجيته صح

فان اجماعهم على تسويغ كل منهما بشرط انتفاء القاطع الذي
هو الاجماع واذا كان الاجماع الاول مشروطا بانتفاء القاطع
زال عند الاجماع الثاني لزوال شرطه فلا تعارض بينهما
ولقائل ان يقول اما المنع فهو صحيح واما التنزل لان الاول
اجماع بشرط انتفاء القاطع وهو الاجماع الثاني فليس بصحيح
لان الاجماع الذي سبقه خلاف ليس بقاطع عند المجوز ليس
حجة الى اخره احتجوا بثلثة اوجه الاول لو كان ذلك حجة
لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريره والجواب عنه
والثاني انه لو كان ذلك حجة لحصل اتفاق كل الامة لانه الموجب
لحجيته لكنه لم يحصل لانه مسبوق بخلاف مستقر وقول
من مات لم يبطل لبقاء دليله واجاب بان ما ذكرتم
ان صح لزم عدم حجية اتفاقهم اذا لم يستقر خلاف الاولين
لان الدليل ناهض فيه بعينه وكما مر ولما لزم ان يمنع نهوض
الدليل فيما اذا لم يستقر الخلاف لان بطلان التالي بانه
مسبوق بالخلاف المستقر وليس ذلك في صورة النقض
موجودا ولا استقرار تاثير فيه فان بقي المستقر غير
معتد به والثالث انه لو كان اتفاق اهل العصر الثاني على احد
القولين حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين
لوجب ان يكون قول الباقين حجة لان قول الباقين
بعد موته قول كل الامة الاحياء كاتفاق اهل العصر الثاني
على احد القولين واجاب المصنف بالالتزام اي بالتزام
كون قول الباقي حجة بعد موت المخالف فانه مذهب
البعض لكن الاكثر على خلاف هذا المذهب وهذا الالتزام

بان ج

جهتهم بدل

لا يكون جوابا من جهتهم واجيب من جهتهم بالفرق بان قول
المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الاول
فيجب اعتباره في اجماع العصر الاول وقول المنقرضين
ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في اجماع
اهل العصر الثاني وقد مر الكلام في الفرق غير مرة
واحتج المجوز القايل بحجيته بانه لو لم يكن حجة لادى
الى اجماع الامة الاحياء على الخطاء وهو باطل لان الادلة
السمعية دالة على عصمة الامة من الخطا وبيان الملازمة
ان اجتماعهم اما ان يكون على الحق او الخطا فان كان
الاول وجب اتباعه وما ليس بحجة لا يجب اتباعه
فكان حجة وان كان الثاني لزم اجتماعهم على الخطا واجاب
بمنع انتفاء التالي لان الادلة السمعية لا تدل الا على عصمة
كل الامة عن الخطاء وليسوا كذلك لان الماضي اي من مات
داخل في الامة فلا بد في تحقق قوله الخلاف من لم يمت بعد
فانه ليس بداخل في كل الامة الموجودين لعدم تحقق
قوله وللقايل ان يقول كل من مات ومن لم يمت ليس بداخل
في كل الامة الموجودين حقيقة وانما هو بطريق المجاز
وكلاهما في ذلك سواء ولا اثر لتحقق قوله فيما مضى اذا كان
الكلام فيما هو موجود من الامة في الحال قال مسئلة اتفاق
اهل العصر الى اخره المسئلة السادسة عشر اتفاق اهل
عصر على حكم بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره اجماع وحجة
عند الاكثرين قال المصنف ولنا وقوع هذا الاجماع بعد ان
لجواز انهم بعد اختلافهم وقفوا على سند جلي اوجب لهم الاتفاق

الاتفاق بدل

واما اذا كان بعد استقرار خلافهم فقد اختلف
فيه فمن لم يشترط في الاجماع انقراض العصر منهم من
قال بامتناعه ومنهم من قال بجوازه وهو ليس بحجة
ومنهم من قال بجوازه وهو حجة ومن شرط ذلك قال
هو اجماع وهذه المسئلة كالتي قبلها اختلافا واحتجاجا
واعتراضا وجوابا الا ان يكون هذا حجة الخصم فيه
ثم لان هنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى
يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلافه ثم
فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا على
خلاف ما اتفقوا عليه قال مسئلة اختلفوا الى اخره
المسئلة السابعة عشر اذا كان في الواقع دليل او خبر
يقتضي حكما على المكلفين وليس لذلك الحكم دليل آخر لا يجوز
للامة عدم العلم به لانه لا يخلو اما ان يعمل بذلك الحكم او لا
فان عمل به كان عملا بلا دليل وهو لا يجوز وان لم يعمل به
كان تركا للحكم المتوجه على المكلف واذا كان في الواقع
دليل او خبر راجح اي بلا معارض وقد عمل على وفق
ذلك الدليل او الخبر بدليل آخر فهل يجوز عدم علم الامة
به اولا فمنهم من جوزه واحتج بان اشتراك جميعهم عدم العلم
بذلك الدليل او الخبر الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس
ذلك اجماعا يوجب المتابعة بل عدم علمهم بذلك كعدم حكمهم
في واقعة لم يحكموا فيها بشيء فجاز ان يسعى بعضهم في طلب
الدليل او الخبر ليعلم ومنهم من نفاه واحتج بانه لو جاز

علم علم جميعهم بذلك الدليل الى الخبر حصر تحصيل العلم به لكون
لا يحصل العلم ابدا وبان الملازمة انه حينئذ يكون عدم علمهم تحصيل ح
به سبيل المؤمنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا غير سبيل المؤمنين
ورد بان السبيل ما يختاره الانسان لنفسه من قول او عمل
وعدم العلم ليس مما يختاره الاحد فلا يكون سبيلا لهم قال المسألة
الخامسة الى آخره المسألة الثامنة عشر المختار امتناع ارتداد
كل الامة سمعا فان الادلة السمعية دالة على امتناع اجتماعهم
على الضلال والخطأ ولا ضلال ولا خطأ اعظم من الارتداد والعياذ
بالله واعترض بانها تدل على امتناع اجتماع الامة على ذلك
وهم بالارتداد خرجوا عنها واجاب بما معناه انهم اذا ارتدوا
صدق عليهم انهم اجمعوا على الارتداد وهو اعظم خطأ
وتحقيقه ان زوال اسم الامة عنهم انما هو بعد الارتداد
بالذات لكونه معلولا للارتداد فعند حصول الارتداد
هم من الامة حقيقة قال المسألة مثل قول الشافعي الى آخره
المسألة التاسعة عشر اذا اختلف في ثبوت الاقل والاكثر
في مسألة لا يصح دعوى الاجماع في اثبات الاقل وذلك مثل قول
الشافعي رحمه الله دية اليهودي ثلث دية المسلم لا يصح ان
يتمسك في اثباته بالاجماع لان دعواه يشتمل على امرين احدهما
ان كان مجمعا عليه وهو الثلث فالآخر ليس كذلك وهو نفي
الزيادة ومنهم من صحح ذلك قال ديته اما مثل دية المسلم
او نصفه او ثلثه بالاجماع والكامل والنصف يشتمل على الثلث
فالقول بالثلث ثابت بالاجماع واجاب عنه بدليل المانعين
وهو ان الثلث وان كان مجمعا عليه لكن نفي الزيادة ليس

كذلك

في الجميع لا يكون مجمعا عليه والقائل بالثلث متمسك به
في كل من الامرين جميعا فان قال نفي الزيادة ليس
بثابت باعتبار مانع منها او بانتفاء شرطها او هو ثابت
بالاستصحاب لم يكن حينئذ نفي الزيادة بالاجماع وهذا
انما يتم اذا كان مطلوب الخصم اثبات الامرين بالاجماع
اما اذا كان مطلوبه اثبات الثلث به ويلزم من ذلك
نفي الزيادة فانه لا يتم قال المسألة يجب العمل الى آخره
المسألة العشرون الاجماع المنقول بنقل الآحاد الينا
يجب العمل به عند الاكثرين وقال بعض اصحاب ابي حنيفة
والغزالي لا يجب العمل به واحتج للاكثرين بان الظني
كالخبر اذا نقله الآحاد وجب العمل به فالقطعي وهو الاجماع
اولى وفيه نظر لان الخبر من حيث الاصل كالاجماع والظن
وقع في طريقه فلا فرق بينهما وبطل الاولوية وبقوله
عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فانه يدل على انه صلى الله عليه
وسلم كان يحكم بالظاهر فوجب على الامة ان يحكموا ايضا
بالظاهر لان الحديث صدر في معرض تعليم الاحكام والظاهر
يتناول الاجماع المنقول بطريق الآحاد اذ اللام للاستغراق
ولقائل ان يقول لا نسلم ان اللام للاستغراق لامرين انه لم يحكم
بشهادة الفرد العدل من اصحابه فدل على ان المراد به
معهود ليس نقل الاجماع لا محالة بل الظاهر من الحديث نفي
ان يحكم احد بما يعلمه الله من باطن الامر ما لم يظهره ظهورا
شرعيا نفيا للتهمة وقال المنكرون الاجماع المنقول الينا

بالآحاد اصل من اصول الفقه وكل ما هو كذلك لا يثبت
بالظاهر لانه قاعدة علمية يتوصل بها الى المسائل العلمية
والظاهر لا يفيد العلم وما ذكرتم من الدليلين
ظاهر فلا يفيد المطلوب ولقائل ان يقول لا نسلم انه قاعدة
علمية لاحتماله النقيض سلمناه ولكن يتوصل بها الى مسائل
ظنية والظن فيها كاف واجاب المصنف بان المتمسك
الاول وهو القياس الذي استدل به اولا قطعي لانه
قياس بطريق الاولى فلا يكون الاثبات به اثباتا بالظاهر
وفيه نظر لان الاولوية بالعلة بما تقرر والمتمسك الثاني
وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على
اشتراط القطع في ادلة الاصول فمن شرط القطع فيها
منع اثبات الاصل بالظاهر فمنع اثبات الاجماع بالحديث
المذكور ومن لم يشترط لم يمنع ثم قال المصنف والمعترض
مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت
اما المثبت فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به
واما النافي فبان يقول لا نسلم امتناع ثبوت الاصل بالظواهر
قال مسئلة انكار حكم الاجماع الى آخره المسئلة الحادية
والعشرون في ان انكار حكم الاجماع القطعي يوجب
الكفر اولا وفيه ثلثة مذاهب الاول انه يوجبه مطلقا
لان انكاره يستلزم انكار سند قاطع وذلك يستلزم انكار
صدق الرسول الموجب للكفر وفيه نظر لان انكاره لا يستلزم
انكار سند قاطع لكونه ليس بشرط والثاني انه لا يوجبه

مطلقا لان ادلة الاجماع لا تفيد القطع فالقطع كذلك
والثالث وهو مختار المصنف انه ان كان الاجماع في
امر علم قطعا كونه من الدين كالعبادات الخمس كان
انكار حكمه كفرا والا فلا وفيه نظر لان الاجماع الظني ايضا
انكار حكمه في مثل ذلك يكون كفرا لكن ذلك من جهة
لا الاجماع بل من جهة ما دل قطعا على كونه من امور الدين
وعلى هذا كان القطعي والظني سواء فتخصيصه بالقطعي هدر
قال مسئلة التمسك بالاجماع الى آخره المسئلة الثانية
والعشرون التمسك بالاجماع انما يصح فيما لا يتوقف العلم
بكون الاجماع حجة على العلم به لئلا يدور وذلك مثل رؤية
الباري ونفي الشريك فان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف
على العلم بكونه مرئيا وواحدا لامكان ان يعلم حجية الاجماع
قبل ان يعلم كل منهما وللقاضي عبد الجبار في الامور الدنيوية
مثل الآراء والحروب في صحة التمسك به قولان قال المصنف
لنا ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا فوجب
المصير اليه لان الاصل عدم التقييد قال وتشترك الكتاب
الى آخره لما فرغ من المباحث المخصوصة بكل واحد من
الادلة الثلثة شرع في المباحث المشتركة بينها فقال
وتشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند
والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن وذلك نوعان
التواتر والآحاد ولما كان السند يحصل بالاخبار احتاج
الى ذكر الخبر فقال الخبر قول مخصوص اي الصيغة والمعنى
قيل معناه اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان وفيه نظر

معنى مخصوصان ح

لامكان بدل

وهو مخصوصا

لانه لا يفيد تبين ان الطلب ايضا كذلك والظاهر ان
المراد انه يطلق على الصيغة وعلى المعنى في الصيغة كقولك زيد
قائم وعلى المعنى اي الكلام النفسي والصيغة اكثر ولهذا
يتبادر الى الذهن وقد يطلق على الاشارة الحالية مجازا
كما في قوله وكم لسواد الليل عندك من يد تخبر ان المانوية
تكذب ولكن عبارة المصنف لا تساعده واختلف الناس
في تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل في العلم وقال
فخر الدين الرازي رحمه الله لا يحد لانه ضروري بوجهين
الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود اي يعلم معنى
قوله انا موجود من حيث وقوع النسبة على وجه يحتمل
الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذي هو
جزؤه اولى ان يكون ضروريا فان قيل الاستدلال على ان مطلق
الخبر ضروري ينافي دعوى ضروريته لان الضروري هو
الذي لا يتوقف على دليل ونظر اجاب عن ذلك بقوله
والاستدلال على ان العلم ضروري وتقريره انا استدللنا
على ان العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة والاستدلال
على ان العلم بالخبر ضروري لا ضرورة الخبر عليها بخلاف الاستدلال
على حصول الخبر ضرورة فانه يكون منافيا لكون الخبر
ضروريا وحاصله انه يجوز ان يكون الشيء ضروريا وطريق
العلم بضروريته كسبيا واجاب المصنف عن دليل الامام
بانه علم حصول الخبر ضرورة ولا يلزم من حصوله فان قيل
اذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا كان تصوره ايضا كذلك
لان العلم بحصوله هو نفس تصوره اجيب بانا لا نسلم ان العلم

بحصوله اذا كان ضروريا كان تصوره كذلك لان المعلوم
ضرورة حينئذ ثبوت النسبة او نفيها والعلم بذلك غير
تصوره وهذا بناء على ان الوجود زائد على الماهية في
الذهن والخارج وقد تقدم مثله في صدر الكتاب
والوجه الثاني انا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر
وغيره والتفرقة بين الشيئين لا تكون الا بعد معرفتهما
فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهي اولى ان
يكون بديهيا ورد بان التفرقة لا تقتضي التصور من حيث
الحقيقة وقيل جواب المصنف غير راجح لانه لم يتقدم في
هذا المختصر مثل هذا الدليل قال قال القاضي الى اخره
قال القاضي والمعتزلة في تعريف الخبر هو الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب فالكلام وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد
جنس وقوله الذي يدخله الصدق والكذب يخرج
الانشاءات واعترض على هذا التعريف بانه يستلزم
اجتماع الصدق والكذب في كل خبر لان الواو تقتضي الجمع
لكن اجتماعهما محال لان الخبر قد يكون صادقا فليس الا
كاخبار الله تعالى وقد يكون كاذبا كخبر مسيلمة عن
نبوته واجاب القاضي بان الخبر الصادق جاز دخول
الكذب عليه من حيث مفهومه لغة مع قطع النظر عن خصوصية
المادة وكذا يصح دخول الصدق على الخبر الكاذب من
حيث المفهوم لغة فسقط الاعتراض وورد عليه ان
الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب نقيضه اي
الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق

والكذب على الخبر فتعريف الخبر بهما دور وقال المصنف
ولا جواب عن لزوم الدور وفيه نظر لجواز ان يكون
التعريف لفظيا فقال نحن نعلم ان نوعا من الكلام يوصف
بدخول الصدق والكذب فيه وذلك النوع لا يوصف ولا نعلم بان
ايهما يسمى خبرا فقال الخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب
وفي عبارة المصنف تسامح لانه عرف الصدق بالموافق
للمخبر وليس ظاهره مرادا بالضرورة فان كان مراده
اعتقاد المخبر فهو مذهب مرجوح وان كان المراد
بالمخبر الواقع فليس فيه دلالة عليه وقيل في تعريف الخبر
انه الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض
الوارد على الاول ساقط ولكن الدور باق لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف
معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق
على الخبر وفيه الدور بتوقف الشيء على نفسه بثلث مراتب
ويرد ايضا انه مشتمل على او والحد يأباه واجيب
بان المراد ان الخبر يدخله احدهما لا على التعيين وليس
في ذلك تردد بل التردد في دخول ايهما على التعيين
وهو في الحد غير معتبر قال المصنف واقرب الحدود
المذكورة للخبر قول ابي الحسين البصري كلام يفيد
بنفسه نسبة فالكلام كالجنس وقوله يفيد بنفسه يخرج
قائم في زيد قائم لان قائما كلام لان الكلمة عنده كلام ولكنه
لا يفيد بنفسه بل بعد اسناده الى الموضوع وقوله نسبة يخرج
المركبات لان المراد بالنسبة اضافة امر الى امر

نفيا او اثباتا بحيث يحسن السكوت عليه قال وترد
عليه ايات قم اي فعل الامر ونحوه كالنهي فانه يصدق عليه
انه كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة
القيام الى المخاطب او نسبة الطلب الى الآمر وفيه نظر
لان المراد بالنسبة اضافة امر الى امر وليس في قم ذلك لان
الاضافة تقتضي وجود المضاف وهو في الامر غير موجود
وكذلك نسبة الطلب الى الآمر ليست مما يدخل تحت قولهم
يحسن السكوت عليه ثم قال والاولى ان يقال اولى الحدود
الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالكلام ما
تضمن كلمتين بالاسناد فخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي
والتقييدي لانه لا كلام فيهما كذا قالوا وفيه نظر لانه احترز
بالجنس والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام
النفس المتعلق به هو بالمطابقة واللامطابقة كزيد قائم فانه
يدل على حكم في النفس وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات
ويسمى ذلك كلام النفس وله متعلق في الخارج يطابقه ان كان
صادقا ولا يطابقه ان كان كاذبا فيدخل فيه طلبت القيام لانه
اخبر عن حكم موجود في النفس في الماضي وله خارج وهو الطلب
الخارجي فان تحقق له طلب فيه كان صادقا والا كان كاذبا بخلاف
قم فانه طلب للحال وليس له خارج ثم قال ويسمى غير الخبر الى اخره
الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشاء وتنبيها وجعل الانشاء
والتنبيه كالمترادفين فيجوز ان يكون التقسيم في قوله وقسمه
راجعا الى الانشاء والتنبيه وغيره قال الكلام ان احتمل
الصدق والكذب فهو خبر والا فهو انشاء ان وضع للطلب

ويغيره ح

...نه يطابق او لا يطابق فلا يكون خبرا وفيه نظر لانه منقوض بمثل الطلب القيام فانه ح

الكف نحو لا تفعل والعرض لطلب الافهام نحو استفهام والامر لعرض
لطلب نحو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء
واختلفوا في ان الصيغ التي تستعمل في الشرع ليستحدث بها
الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت اخبار او انشاء
وقال المصنف الصحيح انه انشاء وذكر لذلك اربعة اوجه
الاول انه غير محكوم فيه بنسبة خارجية لانه لا خارج له
والثاني انه غير قابل للصدق والكذب وهو خاصة متساوية
للخبر فاذا انتفى انتفى وفيه نظر لان دعوى التساوي دعوى
باطلة الثالث انه لو كان خبرا لكان ماضيا لان الصيغ صيغ
الماضي ولم يوجد منقل ولو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه
توقيف وجود امر على غيره والماضي وجد ومضى فلا يتوقف
وجوده على شيء الرابع انا نقطع بالفرق بين طلقت اذا قصد
به وقوع الطلاق وبين طلقت اذا قصد به الاخبار ولهذا
اذا قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك سئل عنه ما اذا اريد الايقاع — طلقتكِ ح
او الاخبار عن طلاق سابق ولولا الفرق لما سئل ثم ان
الخبر صدق الى اخره لما فرغ من تعريف الخبر بين اقسامه
ولو تقسيمات باعتبارات شتى وهو ينقسم الى صدق وكذب
لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم الذي هو مدلول الخبر
اما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان كان فهو صدق والا فهو
كذب وقال الجاحظ ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث
ليس ايا منهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا او لا فان كان
فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني اما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان لم يكن فاما ان يكون

او لا وان لم يكن الخبر مطابقا للواقع ح

معه اعتقاد اللامطابقة او لا والثاني اما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة او لا فذلك ستة اقسام الاول
منها وهو المطابق للواقع مع الاعتقاد صدق والرابع
وهو غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدم المطابقة كذب
والاربعة الباقية ليست بصدق ولا كذب مثال الصدق
زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه فيها ومثال
الكذب زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه ليس
فيها واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره
ذلك بطريق منع الخلو في الافتراء والاخبار حال الجنة
[illegible] هو الكذب والاخبار حال الجنون ليس بكذب
لانهم ارادوا قسيمه ولا صدق لانهم لم يعتقدوا صدقه ولكن
وفيه نظر لان الاعتبار لاعتقاد المخبر لا لاعتقاد السامعين
واجاب المصنف بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا
لان المجنون لا افتراء له قصدا ولم يقصد للمجنون وحاصل
معناه ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان مجرداه افترى
بل هو مجنون لم يفتر لانه يستلزم القصد والمجنون لا قصد له
فكان معناه اخباره كاذب او ليس بخبر لان به جنة
والمجنون قصد او لم يقصد لا معتبر بخبره وفيه نظر لان
عبارته لا تساعده ولانه جعل الترديد بين الافتراء وعدمه
واخبر بان المجنون لا افتراء له قصد او لم يقصد المجنون
فيكون معناه افترى ام لم يفتر اذا كانت متصلة بل لم يفتر
اذا كانت منقطعة لانه مجنون ولا يلزم من ذلك انه لم يخبر لان

انتفاء الافتراء والجنون لانه لا يستلزم عدم اخباره فلم يكن
الترديد بين الافتراء وعدم الخبر نعم لو قال المعنى افترى
ام لم يخبر لانه مجنون لا يعتبر بخبره كان انسب وانه لم يخل
عن مناقشة والظاهر ان المعنى والله اعلم اتعمد الكذب
ام مجنون لا يعلم ما يقوله قال قالوا الى اخره القائلون
بالواسطة احتجوا بقول عائشة رضي الله عنها ما كذب و
روى الترمذي ان ابن عمر رضي الله عنهما قال ان النبي عليه
السلام قال الميت يعذب ببكاء اهله عليه فقالت عائشة
رضي الله عنها يرحمه الله لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب
وانهم ليبكون عليه ووجه الاستدلال ان قولها ولكنه
وهم يدل على ان خبر ابن عمر رضي الله عنهما لم يكن كذبا لانه وقع
قسيما للكذب بالاستدراك ولم يكن صدقا
بالضرورة فثبت الواسطة واجاب المصنف بان معناه
ما كذب عمدا نفت الكذب المتعمد لا يلزم من انتفائه انتفاء
المطلق ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يكون دافعا لو كان
وهم بمعنى كذب غير متعمد وليس ذلك معناه اللغوي ولا
الاصطلاحي وقد جاء في رواية عمرة عن عائشة وقد ذكر
لها ان عبد الله ابن عمر يقول ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه
انها قالت يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه
نسي او اخطأ ولا شك ان الخطاء والنسيان ليس عبارة
عن كذب غير عمد فكان الدلالة كما كانت للجاحظ قال وقيل
الى اخره ومن الناس من ذهب الى ان الخبر منحصر في الصدق

والكذب

والكذب لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور وتقريره
ان الخبر اما ان يكون مطابقا لمعتقد المخبر او لا فان طابق
واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء
المطابقة او الاعتقاد او كليهما كان كذبا والصدق بهذا
التفسير يعني الصدق بتفسير الجاحظ واما الكذب
بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا
بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
كذب الله المنافقين في اخبارهم عن رسالته محمد عليه السلام
وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على اعتبار
اعتقاد المطابقة واجاب المصنف بقوله لكاذبون في
شهاداتهم ومعناه ان المتقدم على التكذيب خبران احدهما
قوله نشهد والثاني قوله انك لرسول الله والتكذيب متوجه
الى الاول لان شهاداتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
المطابقة فكانت خبرا كاذبا هذا ما قيل في توجيه الجواب
وفيه نظر لانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق الخبر
انما يكون لمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر واذا انتفى
احدهما او كلاهما كان كذبا على ان كون نشهد اخبارا يتوجه اليه
التكذيب ممنوع بل هو انشاء للشهادة قوله وهي لفظية
اي المنازعة لانه ان اعتبر اعتقاد المطابقة في الصدق والكذب
كان عدم الاعتقاد واسطة والا فلا قال وتنقسم الى اخره
لما علم صدقه والثالث ما لا يظن صدقه كخبر العدل او يظن
كذبه كخبر الكذاب او يشك كالمجهول ومنهم من قال كل خبر لم يعلم

هذه قسمة اخرى للخبر باعتبار المعلومية وعدمها فانه ينقسم
الى خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم شي منهما
وما علم صدقه اما ضرورة او نظرا والضرورى اما ضرورى
بنفس الخبر اى بتكرره من غير نظر كالمتواتر او بغير نفس
الخبر بان يكون موافقا للضرورة والمراد بالموافق للضرورى
ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير كسب وتكرر وغير
الضرورى اما نظرى كخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام
والاجماع فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال واما
موافق للنظر وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر كقولنا العالم
حادث وما علم كذبه هو الخبر المخالف لما علم صدقه باحد
الاعتبارات المذكورة بان يكون مخالفا للضرورة العقلية
او نظريه او الحس او خبر التواتر او النص القاطع او
مخالفا للاجماع القاطع وما لا يعلم واحد منهما وقد يظن
صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الفاسق وقد يشك
فى صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقال قوم كل خبر لم يعلم
صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر فهو كذب قطعا لانه لو كان
صدقا لما اخلاه الله تعالى عن دليل كاشف عن صدقه كخبر
مدعى الرسالة فانه اذا كان صدقا نصب الله تعالى عليه
المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب وقال المصنف انه فاسد
لانه معارض بمثله فى نقيضه يقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى
عن نصب دليل كاشف عن كذبه ولقائل ان يقول ترك الدليل
كاف لبيان كذبه ولم ينعكس لان الكذب اولى بالترك قال ولنعم
كذب كل شاهد وكل مسلم يخبر اذا لم يعلم صدقه وفيه نظر لجواز ان يكون

هذا القائل من الخطابية والكذب عندهم كفر فكان الاسلام
دليلا على الصدق وقوله وانما كذب المدعى للعادة مع
المعارضة وما ذكره في بيانه من كذب مدعى الرسالة
لا يدل على صدقها لان كذبه ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه
بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد
والعادة تقضى بكذب الخبر المخالف للعادة من غير دليل
خلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضى بكذبه
من غير دليل ولقائل ان يكون المراد بناصب الدليل ان
كان هو الله تعالى فلا بد ان يكون المراد كل خبر عن الله لم يعلم
صدقه فهو كذب لان الله ليس بعاجز عن نصب دليل على
صدق خبر كان عنه وان كان اعم فذكر مدعى النبوة ليس
بمناسب للمقام قال وينقسم الى متواتر الى اخره وهذا
تقسيم اخر للخبر باعتبار طريق الوصول الى المخبر به وقسمه
الى متواتر واحاد ولم يذكر المشهور فاما لاعتبار انه نوع
من المتواتر او انه من الاحاد عنده وعرف المتواتر بانه خبر
جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله خبر كالجنس وبالاضافة
الى الجماعة خرج خبر الواحد وبقوله مفيد العلم خبر جماعة
يفيد الظن وانما قال بنفسه ليخرج الخبر الذى علم صدق
المخبر به بسبب القرائن الزائدة على القرائن المعتبرة
فى المتواتر كما سيجى وهى المراد بقوله على ما لا ينفك عنه التواتر
وهو العادة وغيرها فان القرائن الزائدة فانها قد تكون
عادية كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده من
شق الجيوب وغيره وقد تكون عقلية كخبر جماعة يقتضى البداهة

او الاستدلال صدقه وقد يكون حسية كالقرائن التي
تكون على من يخبر عن عطشه ولقائل ان يقول ان
اريد بقوله خبر جماعة خبرهم دفعة فليس بصحيح لانا
قاطعون بان ما نعلمه بالتواتر لم يخبرنا به جماعة
دفعة وان اريد خبرهم واحدا بعد واحد فلا فرق
بينه وبين الآحاد في زماننا في الاحاديث قال
وخالف السمنية الى آخره التعريف الذي ذكره للتواتر
انما هو على قول العقلاء فان السمنية هم قوم من العقلاء
ينكرون افادة التواتر العلم وهو بهت اذ انا لا نجد
العلم بصحة الاخبار بوجود البلاد النائية في الحال
وبوجود الامم الخالية والانبياء الماضية والخلفاء
الدارية قال بعض المحققين منكر العلم بالتواتر سفيه
لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه وكذا [illegible] واشباهها
كلها مردود بانها تشكيك في الضروريات قالوا انه اي
التواتر كاكل طعام واحد يعني ان افادة الخبر العلم
موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الاخبار به وهو محال
كاتفاقهم على اكل طعام واحد وهو مردود لانه لو فرض
وقوعه لم يلزم محال فكان ممكنا وان الجملة مركبة من
الآحاد وكل واحد لم يفد العلم فكذا الجميع ورد بان للهيئة
الاجتماعية تاثيرا كقوى الحبل وانه لو افاد العلم تناقض
المعلومان اذا تواتر خبران بوجود شيء في وقت وعدمه
فيه ورد بانه محال وانه يلزم صدق اليهود والنصارى

لتواتر

في الاخبار عن نبيهم بانه لا نبي بعده ورد بمنع التواتر
نقيضه من اخبار الصادق وانا نفرق بين الضروري وبين
المتواتر ضرورة فاذا عرضنا على عقولنا وجود جالينوس
وان الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثاني اقوى فلو
افاد العلم لتساويا في الجزم ورد بان الضروريات قد
تتفاوت في الجزم على ان الكلام في افادة العلم دون العلم
الضروري وان الضروري يستلزم الوفاق وهذا مختلف
فيه ورد بان الكلام ليس في الضرورة بل في افادة العلم على ان
الضروري لا يستلزم الوفاق فان السوفسطائية ينكرونه
قال والجمهور الى آخره القائلون بافادة التواتر العلم
اختلفوا في كون العلم في صدق الخبر المتواتر ضروريا او نظريا
فذهب الجمهور الى انه ضروري وذهب الكعبي وابو الحسين
البصري الى انه نظري وتوقف فيه طائفة استدل المصنف
للجمهور بوجهين احدهما انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط
المقدمتين بين التواتر والعلم لان النظري ما يفتقر الى النظر
وهو ترتيب المقدمتين لكنه ليس كذلك لان العوام الذين
لا يعلمون النظر يقطعون بوجود بغداد وامثالها والثاني
انه لو كان نظريا لساغ اي لجاز للعقلاء الاختلاف فيه اذ النظر
قد يكون صوابا وقد يكون خطأ لكنه ليس كذلك بالاتفاق ورد
بانه انما لم يجز الاختلاف لكون مقدماته نظرية ضرورية ولا يلزم
من ذلك الا يكون نظريا قال ابو الحسين لو كان العلم بصدق
الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر الى توسط المقدمتين وهو ظاهر
لكنه مفتقر لان العلم بصدقه لا يحصل الا بعد ان نعلم ان المخبرين من

المحسوسات وان نعلم ان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى
التوافق على الكذب ونعلم ان كل خبر محسوس اخبره جماعة
لا داعي لهم الى التوافق على الكذب لا يكون كذبا ونعلم ان ما
لا يكون كذبا يكون صدقا وهو معنى قوله فيلزم النقيض
واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف
على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده انه لا داعي
لهم الى التوافق على الكذب لا ان العلم بصدقه يفتقر الى سبق تلك
الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا فان قيل اذا كان
العلم بصدق الخبر المتواتر ضروريا لم يمكن صورة الترتيب
فاجيب بان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى
في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
فانه يمكن ان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان
لا يوصف بهما شيء واحد واعلم ان ههنا مقامين احدهما ان
العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري او نظري والثاني
ان العلم بصدق الخبر المتواتر ضروري او نظري وكلام
المصنف يحتملهما فان كان المراد الاول فالحق قول الجمهور
وان كان الثاني فقول ابي الحسين فتأمل فكان في تحرير البحث
تسامح وقالوا ايضا القائلون بكونه نظريا لو كان العلم بصدق
الخبر المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري لاستلزام حصول العلم
الضروري بالشيء علم الشعور بضروريته لكنه ليس كذلك
بالاتفاق واجاب المصنف اولا بانه معارض بمثله وهو ان
يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة استلزام كون العلم نظريا
علم الشعور بنظريته وللخصم ان يمنع انتفاء التالي وثانيا

بان حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة فضلا
عن الشعور بكونه ضروريا كذا قيل ولقائل ان يقول العلم بالشيء
يستلزم الشعور به في وقت ما لا دائما والنفي مكابرة
وكلام المصنف يشير الى مرتبة وراء هذه وهو ان
حصول العلم بشيء وان استلزم الشعور بذلك العلم لكن
لا نسلم انه يستلزم الشعور بصفته لان الشيء قد يكون
مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها وفي عبارة المصنف
تسامح فانه قدم المعارضة في المناظرة على النقض التفصيلي
وذلك سوء ترتيب قال وشرط المتواتر الى اخره
لما فرغ من بيان ماهيته وحكمه شرع في بيان شرائطه وهي
امور متفق عليها ومختلف فيها فشرط بحسب المخبرين
تعددهم تعددا يمتنع توافقهم على الكذب وان يكونوا في اخبارهم
مستندين الى الحس لا الى دليل عقلي وان يكون الطرفان
والوسط سواء في التعدد والاستناد الى الحس وقد شرط
بعضهم ان يكونوا عالمين بما اخبروا به قال المصنف وهو غير
محتاج اليه لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لان بعضهم قد يكونوا
ظانين ويحصل العلم وان اريد علم بعض فهو لازم مما قيل لان
الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المحسوس عالمين به
وضابط العلم لحصول هذه الامور حصول العلم بصدق الخبر
المتواتر فاذا حصل علم حصولها لعدم انفكاكها عن العلم لا ان
ضابط حصول العلم سبق العلم بهذه الامور والحاصل ان
وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط لا على العلم بوجوده
واختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم فمنهم من عين عددا ومنهم

من لم يتعين والمعينون اختلفوا فقال القاضي ابو بكر
الاربعة ناقص لا يحصل العلم بهم وتردد في ان اخبار الخمسة
هل يكون مفيدا اولا فالستة لا توجب العلم عنده جزما وقيل
اقله اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لانه انما خصهم بذلك
العدد ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك
ليحصل العلم بخبرهم وقيل اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة
وقيل سبعون لاختيار موسى عليه السلام ذلك لحصول العلم
بخبرهم وهذه التمسكات متباركة بعيدة عن المطلوب
والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف بحسب المخبر
والوقايع وغير ذلك وضابطه حصول العلم فان كل عدد حصل
عنده العلم بصدق المخبر كان عدد التواتر والدليل على عدم اي الخبر ح
تخصص عدده القطع بحصول العلم بصدق الاخبار المتواترة
بوجود البلدان النائية والامم الماضية من غير علم بعدد مخصوص
قبل العلم بصدقه وبعده ثم ان العدد الذي يحصل العلم بصدق
الخبر عنده يختلف باختلاف قرائن التعريف كالهيئات
المقارنة للخبر التي توجب التعريف وباختلاف احوال
المخبرين في اطلاعهم على قرائن التعريف وباختلاف ادراك
المستمعين لتفاوت الاذهان والقرائح وباختلاف الوقايع
في عظمها وحقارتها قال وشرط قوم الاسلام الى اخره هذا بيان
الشرائط المختلف فيها في المخبرين شرط قوم الاسلام والعدالة
في المخبرين لان الكفر والفسق مظنة الكذب والتحريف والاسلام
والعدالة يمنعانه واختاره الامام المحقق فخر الاسلام وذلك

لان الاخبار المتفارقين تواترت بصلب عيسى عليه السلام ولم يفد
العلم والمصنف لم يعتبره معتمدا على ان جمعا كثيرا من الكفار
والفساق اذا اخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم
واجاب عن تواتر النصارى بانه انما لم يفد العلم لاختلاف في الاصل
والوسط والمراد بالاصل الطبقة الاولى اي انهم لم ينقلوا حد
التواتر فيها ولم يكن الوسط مثل الاصل بل كان فيما بعده والتساوي
شرط لما تقدم ولقائل ان يقول لا نسلم ان العلم يحصل بقول جمع كثير لن ح
من الكفار والفسقة بل هو عين النزاع فان من شرط ذلك
لا يمكنه ان يقول بذلك وان قوله لم ينقلوا حد التواتر فاسد
لان الصحيح عدم تعيين عدد يعتبر البلوغ اليه وان العلم بذلك
اما ان يكون حاصلا بالاحاد وهو فاسد قطعا او بالتواتر
وليس الا تواتر النصارى والغرض انهم في الاصل لم ينقلوا حد
التواتر فكان ثبوت عدم بلوغهم حد التواتر باخبار من لم يبلغوا
حد التواتر فلا يفيد العلم بذلك واذا كان الجواب فاسدا كان
الايراد باقيا فلا بد من شرط الاسلام وشرط قوم ان لا يحصيهم
بلد دفعا لتواطئهم على الكذب واخرون اختلاف نسبهم
ودينهم ووطنهم لذلك وشرط الشيعة وجود المعصوم فيهم وح
فانه لا يتفق معهم على الكذب واليهود اهل الذلة لان الاعزاء
لا يخافون فيجوز ان يتواطؤا على الكذب بخلاف الاذلاء لانهم
اهل الخوف فلا يجترئون على الكذب قال المصنف وهو اي
كل ذلك فاسد اما شرط عدم حصر البلد فلان اهل جامع
لو اخبروا عن واقعة حصلت في الجامع افاد خبرهم العلم فضلا
عن بلد صغير واما اختلاف النسب والدين والوطن

فلان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا متفقين في
المذكورة او مختلفين فيها وان لم يحصل حصل العلم كيف ما كان
وفيه نظر لجواز ان لا يكون يحصل التهمة عند الاتفاق ولم يحصل
عند الاختلاف واما شرط وجود المعصوم فلان المفيد
حينئذ قوله لا خبر اهل التواتر واما شرط اليهود فلان
دليلهم معارض بان اهل الذلة لخستهم لا ينتهون عن الكذب
واهل العزة لشوكتهم لا يتقيدون قوله وقوله القاضي ابو بكر
وابو الحسين البصري كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة
لشخص فمثله يفيد في تلك الواقعة علما لذلك الشخص
او لشخص اخر قال المصنف صحيح الا قوله صحيح ان تساوي
يعني العددين من كل وجه من القرائن العايدة الى المخبر
والمخبرين والسامعين لكن استواؤهما في جميع ما ذكر
مستبعد عادة قال مسئلة الى اخره هذه مسئلة في بيان
التواتر المعنوي وتقريرها اذا وقع اخبار مختلفة من
اهل التواتر في وقايع مختلفة مشتملة على امر كلي مشترك
داخل في تلك الوقايع تدل عليه تضمنا او خارج عنها لازم لها
تدل عليه التزاما فالمعلوم منها ذلك الامر الكلي المشترك كالاخبار
الواردة في شجاعة علي وجود حاتم لان الكل يخبرون بذلك
المعنى الكلي ضرورة اخبارهم عن جزئياته لكن لا يبعد ان يكون
حصول العلم بالقسم المقدار سببه من حصوله بهذا الاتحاد
الفاظه ومعانيه واسناد الاختلاف الى التواتر مجاز لانه
في الحقيقة مسند الى الوقايع المتضمنة او المستلزمة للقدر
المشترك قال خبر الواحد الى اخره لما فرغ من الخبر المتواتر

ابي بكر وابي الحسين
كالتذنيب لبحث
التواتر قال القاضي
ابو بكر صح

تضمنا صح

بين

خبر الواحد وعرفه بانه خبر لم ينته الى حد التواتر
اي لا يكون المخبر جماعة او يكون ولكن لم يفد اخبارهم
العلم لانتفاء شرط او تعدده لكن لا بنفسه بل بالقراين الزايدة
لانه لا ينفك عن التواتر وفيه نظر لانه منقوض بالمشهور فانه
خبر لم ينته الى حد التواتر وليس بخبر واحد وقيل خبر الواحد
ما افاد الظن ونقضه المصنف بعكسه فان واحدا اذا اخبر
بخبر ولم يفد الظن فهو خبر واحد بالاتفاق وان لم يفد الظن
فقد وجد المحدود بدون الحد وفيه نظر لان ذلك خبر واحد لغوي لا
اصطلاحي والمراد بالكلام في اللغوي نعم هو غير منعكس لان
القياس يفيد الظن وليس خبر واحد فقد وجد الحد بدون
المحدود وفي ترتيب كلامه تسامح لانه قدم خبر الواحد على
المشهور فلم يكن الوضع مناسبا للطبع وعرفه بما نقله
عدل ثلثة وهو فاسد لان المتواتر كذلك قال مسئلة قد يحصل
الى اخره لما فرغ من تعريفه ذكر فيه ست مسائل الاولى
قد يحصل العلم بخبر الواحد بالقراين لغير التعريف وتحقيقه
بتقسيم هو ان خبر الواحد العدل اما ان تكون معه قرينة او لا
فان كانت فاما ان تكون للتعريف كموافقته للدليل العقلي
او خبر الصادق عليه السلام او لغير التعريف كالامارات
الدالة على صدق الخبر كالبكاء وشق الجيوب ونحو ذلك والخبر
الذي معه قرينة للتعريف لا شك في افادة العلم بصدقه فان
المفيد له الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمتعلق الخبر او الصادق
واما الذي معه القرينة لغير التعريف فقد قال المصنف انه
قد يحصل العلم به وقيل لا يحصل العلم بخبره مع القرائن لحصل اليقين بها

الوارد صح

خبر صح

ايضا في الاحد ويطرد الى يحصل العلم بخبر كل عدل سواء
كان معه قرينة او لا والاكثر على ان خبر الواحد العدل لا يفيد
العلم مطلقا ولقائل ان يقول قد تقدم في اول الكتاب ان
العلم ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من
الوجوه المذكورة ثمه ولا شك ان النفوس في صحة الاتصاف
بالعلوم متفاوتة فمن نفس تتصف بالعلم بشيء بتنبيه او
اشارة او غير ذلك لا يتوقف لشدة المناسبة بينها
وبين ذلك الشيء واخرى يتوقف بحيث لا ينجع البرهان
فيها لقطعها بينهما فالحكم على كل واحد بان خبر الواحد
بقرينة او بغيرها يفيده العلم بعيد عن التحقيق واستدل
المصنف على انه بدون القرينة لا يفيده وبها يفيده اما على
الاول فبوجوه منها ان خبر الواحد العدل لو افاد العلم
افادة عادة لان العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد
ذلك الخبر العلم ولو كان عادة لاطرد اي حصل بخبر كل
عدل لان الموجب لحصوله وهو خبر العدل متحقق في خبر
كل عدل فيلزم من الشرطيتين ان خبر الواحد العدل
لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل لكنه ليس كذلك
وفيه نظر لان بطلان التالي ممنوع وهو مذهب احمد ومنها
ان خبره لو افاد العلم لتناقض المعلومان لامكان ان يخبر
عدل عن شيء وآخر عن نقيضه والغرض افادة كل منهما العلم
وفيه نظر لان المقتضي يقتضي افادة كل منهما العلم ولكن المانع
وهو التعارض منعه فلم يفد واحد منهما ومنها لو حصل
العلم بخبر كل عدل لوجب تخطئة مخالفه وهو باطل لوجوب

تخطئة مخالف اليقيني والتالي باطل بالاتفاق وفيه نظر
لان بطلان التالي ممنوع فان بعض المجتهدين يخطئ بعضا
ان نفى العمل بخبر الواحد ومذهبه انه يفيد الظن فضلا عمن
ذهب الى انه يفيد العلم ولهذا نقل عن السلف انهم كانوا
يقولون في الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب
مخالفنا خطأ يحتمل الصواب واما على الثاني وهو ان خبر
الواحد العدل بقرينة يفيد العلم فبانه لو اخبر ملك بموت
ولده المشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانتهاك
حرم ونحوه كخروج نسائه على الاطلاق المقتضي معتادة في — حالات مستقبحة صح
موت مثله لقطعنا بصحة خبره واعترض بان العلم حصل
بالقرائن لا بالخبر الملك واجيب بانه لولا الخبر بموت
الولد لجوزنا موت غيره ممن كان ميته وفيه نظر
لان من جملتها اشراف الولد والغرض عدمه في غيره فان — لانه اذا كان مشتركا لا يكون قرينة للولد تامل
فرض اشتراك اثنين فاذن القرينة واعترض على
ما اختاره المصنف بما تقريره ان يقال الادلة التي ذكرتم
على ان خبر الواحد العدل لا يفيد العلم بغير قرينة بعينها
قائمة على انه لا يفيده مع القرينة ايضا واجاب بمنع قيامها على
ذلك التقدير بل هي لا تنتقض اما الاول فلانا لا نسلم ان — منتقضة صح
حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة ليس مطردا
بل العلم يحصل به دائما وفيه نظر لان نقيضه ممكن اذ لا يلزم
بفرض وقوعه محال واما الثاني فلان الملازمة ممنوعة
لاستحالة حصول مثل ذلك في نقيضه وفيه نظر فان الاستحالة — فان صح
ممنوعة فانه اي ما تقدر ذلك في صورة الموت واحياء الميت

ممكن فجاز ان ينقلب خبر الموت الى الحيوة والقرائن
الى اضدادها واما الثالث فلان انتفاء التالي ممنوع لانا
نحكم بوجوب تخطئة المخالف وفيه نظر لانه مشترك لما
تقدم واستدل القائلون بافادته العلم مطلقا بما تقريره
لو لم يفد خبر الواحد العدل بغير قرينة العلم لما جاز اتباعه
والتالي باطل بالاتفاق قطعا اما الملازمة فلانه لو لم يفد العلم
فاما ان يفيد الظن او لا والثاني لا يتبع بالاجماع والاول
كذلك لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن ووجه الاستدلال ان الله تعالى
نهى في الاية الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في الثانية
على متابعة الظن فدل على ان اتباع الظن ممنوع وقد
ثبت ان اتباع خبر الواحد العدل واجب فكان
مفيدا للعلم واجاب عنه بان المتبع الاجماع يعني انا لا نتبع
خبر الواحد بل المتبع الاجماع الدال على كون الخبر حجة
والاجماع قطعي وفيه نظر لان دعوى الاجماع باطلة فان
من العلماء من منع حجيته لانه لا يوجب العلم بالاتفاق
ولا العمل ايضا لانتفاء الاجماع سلمناه لكن الاجماع على كونه
موجبا للعمل لا يوجب ان يفيد العلم والاتباع في الايتين
مأول بالاتباع فيما يكون المطلوب فيه العلم في الدين يعني
المطالب الاعتقادية التي لا تتعلق بالعمل كاثبات الصانع
ووحدته فان اتباع الظن في ذلك حرام والمخصوص الاجماع — المخصص صح
الدال على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع وفيه نظر

لان من العلماء من منع حجيته في حق العمل فلا اجماع وقد تقدم
انفا قال مسئلة اذا اخبر واحد الى اخره اذا اخبر
واحد بحضرة الرسول عليه السلام ولم ينكر خبره لم يدل عدم
انكاره عليه السلام على صدقه قطعا بل يدل عليه ظنا وقيل
قطعا والا لانكر قلنا يحتمل انه عليه السلام لم يسمعه او سمعه
ولم يفهمه او فهم وقد كان بيّنه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج الى
الانكار او رأى مصلحة في تأخيره الى وقت اخر او ما علم — علم صح
الرسول كذب خبره لكونه دنيويا او استصغر النبي عليه السلام — دنيويا او استصغر صح
كذبه قبيل يحتمل ان يكون ذلك من الصغائر والصغيرة ليس
ممتنعة منه عليه السلام والحمل على الاول اولى ومع هذه
الاحتمالات كيف يدل عدم الانكار على صدقه قطعا واما
اذا اخبر واحد بحضرة جمع كثير ولم يكذبوه والحال ان — الى حد صح
الخبر لو كان كذبا لعلموه وعلم انه لا حامل لهم على السكوت
وهي المسئلة الثالثة فقد قال المصنف انه صدق
قطعا للعادة فانها تحيل جهل الكل بكذبه ومع الاطلاع
فهي حاكمة بان السكوت مع اختلاف الاراء والامزجة
دليل الصدق قال مسئلة اذا انفرد الى اخره المسئلة
الرابعة اذا انفرد واحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي على
نقله وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء كما لو
انفرد شخص واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة
فهو كاذب قطعا عندنا خلافا للشيعة لنا ان العادة تقضي
بكذب مثل ذلك ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن
عورض لانها مما تتوفر الدواعي على نقلها لكثرة الاعداء فلو

عورضت لنقلت الينا وقالت الشيعة لانم اصدق مثل
ذلك ونسلم النقل لجواز ان لا يتعلق الاغراض حاملة على
كتمان ما شاهدوا وهي كثيرة كغرض عائد الى الكل كامن
البلد او اصلاح معاش او خوف من عدو غالب او ملك
قاهر او اغراض عائدة الى كل واحد منها ولذلكم ينقل
النصارى كلام المسيح في المهد مع غرابته التي توفر الدواعي
الى نقلها ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا في كف رسول
الله عليه السلام وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه
وافراد الاقامة ذكره وافراد الحج وترك البسملة في اول
الفاتحة في الصلوة بطريق الاحاد مع انها من الوقائع التي
تتوفر الدواعي الى نقلها واجاب المصنف بان العادة تقضي
بامتناع اشتمال الجمع العظيم في الحامل على الكتمان كما تقضي
بامتناع اجماع الجمع العظيم على ما كل واحد والصور المذكورة
لا تدل على ما ذكر لان كلام عيسى عليه السلام في المهد ان لم يكن
بحضور جمع كثير لم يرد نقضا وان كان بحضورهم فقد نقل
نقلا قطعيا او لما ذكرنا من الدليل ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتمال
القرآن عليه فاستغني عن استمرار نقله بالقرآن وكذلك
يجيء من الصور المذكورة من المعجزات لم تنقل متواترا لعدم
توفر الدواعي الى نقلها او ضعفت لان المقصود الذي هو صدق
هو صدق رسالته قد حصل بالقرآن الذي هو اعظم المعجزات
الدالة على صدقه الباقية على صفحات الدهر فاستغني عن غيره
واما الفروع المذكورة فليست من ذلك الا مما توفر الدواعي
الى نقلها وان سلم فقد استغني عن نقلها متواترا لكونها مستمرة

اشتراك الجمع

في الايام والاعوام اي كان الامر اما افراد الاقامة
تثنيتها وافراد الحج وقرانه والبسملة وتركها
بعض فنقل كل منهما ثبت عنده فلم يتواتر لاكن — بعض صح
الى بعض الشرح وفيه نظر من اوجه الاول ان
في النزاع ههنا اذا انفرد واحد بنقل ما يتوفر الدواعي الى نقله — الدواعي صح
وذلك لا نسلم ان ينقل متواترا بل اذا بلغ الى حد
الشهرة صح عن محل النزاع الثاني ان كلام عيسى عليه
السلام في المهد ان كان بحضور جمع عظيم لا يلزم ان
ينقل نقلا قطعيا ودعوى ذلك بلا دعوى بلا دليل
والدليل المذكور مدفوع بوقوع ما ذكر من كثرة
نحو اهل المقدرة الثالث ان قوله واستغني عن الاستمرار
بالقرآن الذي هو اشهر ها هنا غير مفيد لان الناقل
هو النصارى ولم يقولوا بصحة القرآن الرابع ان
الفروع المذكورة ليست مما تفرد بنقله واحد فلم
يصل بالمبحث فالتزام الجواب عنها التزام حاصل
الخامس ان الجواب على الوجه المذكور في المتن على تقدير
صحته انما هو عن ما استشهد به من النصارى اما
تكذيبهم باق وهو ليس بصحيح عند المحصلين قال المسألة
التعبد الى اخره المسألة الخامسة ذهب الجمهور الى
ان التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي
لنا القطع بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم
منه محال ولا نعني بالجواز العقلي الا ذلك وقالوا لو جاز

ذلك ادى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال لجواز ان يخبر
عدل بحرمة فعل وآخر بحله والفرض جواز العمل بقول
كل منهما فيؤدي الى ذلك لا محالة وهذا الالزام اذا كان
القول الواحد راجحا يسقط به المرجوح كما نبين
واجاب المصنف بان المصيب في الاجتهاد ان كان
واحدا كما هو مذهب عامة اهل السنة سقط الدليل
لان الحكم حينئذ واحد وهو الثابت في علم الله تعالى والحكم منهما صح
المخالف لحكم المصيب ساقط ليس بحكم في علم الله وان كان
المجتهد مامورا بالعمل بموجبه كما في التعبد في الافتاء وشهادة
الشاهدين فانه يجب العمل بهما وان كان خطأ ولا يلزم
من العمل به تحريم ما حل لا عكسه لان حكمهما ثابت في علم ليس بحكم صح
الله لان الحكم فيه احدهما وان كان كل مجتهد مصيبا فلا يرد
ايضا ما ذكر لان كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله
من يجوز ان يغير احدهما الآخر قوله وان تساويا اشارة
الى الجواب على تقدير ما ذكر انما يتم اذا كان احد الخبرين
راجحا على الآخر مرجوحا ليسقط المرجوح المخالف للصواب
الذي هو الراجح واما اذا تساوى الخبران لزم اجتماع تا
الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة وتقريره لا نسلم
اجتماع الحكمين المتنافيين على ذلك التقدير فانه على ذلك
التقدير يتوقف حتى يتبين الرجحان كما هو مذهب بعض
او يتخير بينهما كما هو مذهب بعض وبذلك يندفع المحال
وفيه نظر لان المصيب اذا كان واحدا والحكم ما هو الثابت

عند الله ينبغي ان لا يلتفت الى الرجحان في الظاهر لجواز
ان يكون مرجوحا في علم الله والحكم عنده ما دل عليه المرجوح
وقالت ايضا الجبائية لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل
عن الرسول عليه السلام لجاز عن الله تعالى بانه ارسله
لان الموجب لجواز ذلك هو الظن بالصدق وهو حاصل
في حصوله في الاول لكن لا يجوز التعبد بخبر عن الله بالـ الواحد صح
ارساله بدون معجزة والتالي باطل ولقائل ان يقول سلمنا
ان الموجب في الاول هو الظن لكنه لا يكفي في الثاني لانه في
الاعتقادات ولا بد فيها من القطع واجاب المصنف
بالفرق فانه علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة
كاذب بدون معجزة تصدقه ولا كذلك خبر العدل عن الرسول
ولقائل ان يقول علم بالعادة ان العدل لا يكذب وان لم يكن
عدلا وذلك لا خلاف فاستوت الصورتان على ان الفرق غير
معتبر عند المحققين وقد تقدم غير مرة قال مسئلة يجب
العمل الخ المسئلة السادسة القائلون بجواز التعبد
بخبر الواحد العدل اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب
كثير من الاصوليين الى وجوبه وذهب القاشاني وابن
داود والرافضة الى حرمة التعبد به والقائلون
بالوجوب اتفقوا على انه يثبت سمعا وقال احمد والقفال
وابن سريج وابو عبد الله البصري انه يثبت بالعقل ايضا
واحتج المصنف على وجوب العمل به سمعا بانه تكرر العمل بخبر
الواحد العدل من الصحابة والتابعين كثيرا شائعا
ولم ينكر منهم احد وذلك يقتضي عادة باتفاقهم على وجوب العمل

بذلك لنا أن قولهم بوجوب العمل يدل قطعا على أنهم اتفقوا
على وجوب العمل به لكونه بأن تكرر العمل به يدل على الجواز
وأجيب بأن الجواز يدل على الوجوب لعدم القائل بالفصل
وفي كلامه نظر من وجهين أحدهما أن الذي ذكره إنما هو
قياس على السمع والقياس على السمع ليس بسمع والثاني أن
الجواز والوجوب لو كانا متساويين في هذا الموضع
لكن هذه المسئلة مستدركة لأن الجواز علم مما قبلها وهو لا يعلم
الوجوب لعدم القائل بالفصل قالوا لعل العمل بغيرها لأنا
لا نسلم أن الصحابة عملوا بأخبار الآحاد بل لعلهم عملوا بغيرها
حين سمعوها فلا ينهض دليلا وأجاب بأنه علم قطعا
من سياق تلك الأخبار وبقرينة الحال أنهم عملوا في تلك
الصور لأجل تلك الأخبار ولا يخفى على الفطن ما في قرائن
الأحوال وفيه نظر لأن قولهم لا يفيد القطع ما لم يبلغ حد
التواتر فضلا عن قرائن الأحوال وقالوا أيضا سلمنا أنهم
عملوا بخبر الواحد لكنهم لم يجمعوا عليه لأنه لحق الإنكار من
بعضهم فإنه ثبت أن أبا بكر رضي الله عنه أنكر خبر المغيرة
وهو أن رسول الله عليه السلام أعطى الجدة السدس حتى
شهد له محمد بن مسلمة وأن عمر رضي الله عنه أنكر خبر
أبي موسى الأشعري في الاستيذان وهو ما روى أنه
سمع رسول الله يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا
فلم يؤذن فلينصرف حتى رواه أبو سعيد الخدري رضي
الله عنه وأنكر عمر أيضا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت

أم كذبت أم حفظت أم نسيت وأن عائشة رضي الله عنها
ردت خبر ابن عمر رضي الله عنهما أن الميت ليعذب
ببكاء أهله وأجاب بأنهم إنما أنكروا عند الارتياب
في صدقه إنه ثبت منهم العمل وثبت منهم الإنكار فلا بد
من التوفيق فيحمل الإنكار على الارتياب في الراوي والعمل
على عدمه وفيه نظر لأن الكلام في العدل والارتياب في عدالة
الصحابة زيغ نعوذ بالله منه وقالوا أيضا لعل الأخبار التي
عملوا بها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول وذلك لا يستلزم
وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا وأجاب
بأنا نقطع أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا لأجل ظهور تلك
الأخبار بحيث ظهر الصدق وجب العمل به وفيه نظر لأنه
دعوى قطع بلا قطع قال وأيضا التواتر إلى آخره هذا دليل
آخر على وجوب العمل بخبر الواحد تقريره أنه صلى الله عليه وسلم
كان ينفذ آحاد الصحابة إلى القبائل لتبليغ الرسالة
والأحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما أفاد البعث
وقد استدل أيضا على وجوب العمل بخبر الواحد بآيات
منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون
ووجه التمسك بها أن الله تعالى أوجب الحذر بإخبار
طائفة تحصل من واحد أو اثنين ولولا أن خبر الواحد
يوجب العمل لما وجب الحذر به وذلك لأن الفرقة ثلاثة
فيكون الطائفة واحدا أو اثنين ولعل للترجي وهو على الله
محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب ومنها قوله تعالى

تلك الأخبار صادقة
لا لخصوص ح

تواتر ح

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الى قوله
اولئك يلعنهم الله ووجهه ان الله اوعد على كتمان الهدى
فيجب على من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره فلو لم يجب
قبوله كان الاظهار كعدمه ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا ووجهه ان الله تعالى امر بالتبين في خبر
الفاسق وتعليق الحكم على الصفة يشعر بالعلية فيجب
ان لا يتبين خبر غير الفاسق لانتفاء علته فيجب العمل بخبره
قال المصنف وفيه بعد ووجه البعد اجمالا ان الايات
المذكورة ليست بقطعية الدلالة على المطلوب فصارت
في الدلالة كخبر الواحد فلا يجب العمل بها فكانت كالمتنازع
فيه قال قالوا ولا تقف الى آخره القائلون بعدم وجوب
العمل بخبر الواحد تمسكوا بها لا ينتفي وتقريره ووجه التمسك
والجواب في المسئلة المتقدمة فلا يحتاج الى اعادته ويلزمهم
من التمسك بالآية ان لا يمنعوا العمل بخبر الواحد الا بدليل
قاطع لانها دلت على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جائز ولا
يجوز منع العمل بخبر الواحد بها لا تفيد لعدم قطعية دلالتها
على ذلك وهنا بحث مشكل وهو ان الاشاعرة عطلوا
العقل عن الدلالة راسا وذهبوا الى ان دلالة الالفاظ غير
قطعية فلزمهم من ذلك ان لا يكون شيء مما يتعلق بالالهيات في اصول
الديانات ولا في الفروع ولزمهم من ذلك ان لا يكفر واحدا
ممن ينكر شريعة من الشرائع لكونها غير قطعية وقالوا ايضا
توقف رسول الله عليه السلام في خبر ذي اليدين وقصته ما
روي ان رسول الله عليه السلام صلى احدى صلوتي العشي ركعتين

العمل ح

وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال ذو اليدين
رضي الله عنه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال
عليه السلام كل ذلك لم يكن ثم قال أحق ما يقول ذو اليدين
فقال ابو بكر وعمر نعم فقام واتم الصلوة اربعا وسجد للسهو
ولو كان خبر الواحد يوجب العمل لما توقف عليه السلام واجاب
المصنف بان هذه الصورة ليست مما نحن فيه لان الكلام في انه
يوجب العمل علينا لا على رسول الله عليه السلام سلمناه لكن
توقف رسول الله عليه السلام لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون
الباقين فان ذلك ظاهر في غلطه فتوقف لذلك واعلم ان
حديث ذي اليدين يدل على ان صدق الخبر انما هو بمطابقته
لاعتقاد المخبر فهو حجة على الجمهور وقد ذكرت ذلك
والجواب عنه في الاشراق شرح مشارق الانوار
فليطالب ثمه قال ابو الحسين الى آخره احتج ابو الحسين
على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي
كدفع المضار وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في
تفاصيل ذلك الاصل المعلوم فاذا اخبر واحد عدل عن مضرة
في شيء مخصوص او عن ضعف جدار وجب على العاقل الاحتراز
عن ذلك الشيء كالهروب عن الحائط لذلك وهذا المعنى
متحقق في خبر الواحد لان الرسول عليه السلام بعث لتبيين
الاحكام الشرعية على مصالح العباد وخبر الواحد يفيد
الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به عقلا
واجاب المصنف بان هذا الدليل مبني على قاعدة التحسين
العقلي وهي باطلة كما تقدم سلمنا صحته لكن لا نسلم ان العمل بالظن

يعني تفاصيل الاصل المعلوم واجب في العقليات بل العقليات
اولى ان لا يجب فيها العمل بالظن سلمنا وجوبه وجوبه في
العقليات لكن لا نسلم في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية
الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور لوجوب ع
الشرعية مانعة للوجوب فيها سلمنا وجوبه فيها قياسا
على العقليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن وهو
في مسائل الاصول غير مفيد وقالوا ايضا صدق خبر الواحد
ممكن وكلما كان كذلك يجب العمل به كالمتواتر وقول المفتي
واجاب بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع لان
وجوب العمل بالمتواتر لافادته العلم لا لامكان الصدق
وعلى المفتي قياس مع الفارق فان وجوب العمل بقول المفتي
شرع خاص لا يعم الاشخاص كلها وخبر الواحد عام يعمهم
ولئن سلمنا صحة القياس عليها لكنه قياس شرعي اذ العمل
في الاصلين واجب بالدليل الشرعي فلا يصلح محل النزاع
لان المطلوب اثبات وجوب العمل به عقلا ولقائل ان يقول
كلام الخصم دليل عقلي من الشكل الاول على الوجه الذي ذكره
والكلام على الفرق قد تقدم غير مرة وقوله قياس شرعي انما
هو على نفسه تفسير بالمشتهى لا يلزم على الخصم به شيء
وقالوا ايضا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع عن
الحكم والتالي باطل فالمقدم كذلك بيان الملازمة انه اذا لم
يوجد في الوقائع الحادثة من الدليل سوى خبر الواحد
ولم يوجب الحكم خلت عن الحكم بالضرورة واجاب عن الثانية
الى التالي يعني لا نسلم بطلان خلو بعض الوقائع عن الحكم فان
م

التي اتفق على امتناع خلوها عنه هي التي لها دليل الا التي لا دليل
فيها سلمنا صحة نفي التالي لكن لا نسلم الملازمة فانه اذا لم
يجب بخبر الواحد العمل كان هناك نفي الحكم ونفي الحكم حكم
[illegible] وهو مدرك شرعي بعد الشرع اشارة الى الجواب
[illegible] على ان نفي الحكم حكم وتقريره نفي الحكم ليس حكما شرعيا
لانه يستند الى عدم الدليل وعدم الدليل عقلي وتقرير الجواب
ان عدم الحكم وان كان ثابتا عند عدم الدليل قبل الشرع لكنه
بعد ثبوت الشرع مدرك شرعي ولقائل ان يقول عدم الحكم
ليس وجوبا ولا حرمة ولا ندبا ولا كراهة ولا اباحة
والاحكام منحصرة فيها وان الظاهر ان المراد بالمدرك
الشرعي ما يدرك به حكم شرعي وذلك منحصر في الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وعدم الحكم ليس منها
بالضرورة وان كان المراد بالمدرك غيره فلا بد من تصويره
اولا قال الشارح الطالبي اصحه لما فرغ من اثبات وجوب العمل
بخبر الواحد شرع في ذكر شرائط الراوي وهي اربعة الاول
البلوغ لان الصبي اذا كان غير مميز لا يضبط ما يتحمل وان كان مميزا
فقد لا يتحرج من الكذب لعلمه بعدم المؤاخذة به واذا لم
نقبل رواية الصبي فرواية المجنون اولى وقوله اجماع المدينة
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره اهل المدينة اجمعوا
على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء والجنايات
قبل تفرقهم واذا قبلت شهادتهم وبابها اضيق وجب قبول
روايتهم بالطريق الاولى وتقرير الجواب ان هذه الصورة مستثناة
لكثرة وقوع الجناية بينهم منفردين عن الرجال والحاجة ماسة

الى معرفة ذلك ولا طريق اليها سوى شهادتهم فوجب
اعتبارها صيانة للدماء عن الهدر وانما شرط ان يكون
الاداء قبل التفرق دفعا لتهمة التلقين وفيه نظر لانا لانم
كثرة وقوعها بينهم فانا مذ ثمانية وخمسين سنة
لم نشاهد ذلك ولم نسمعهم فعلوا قتلا او ما يقرب به ولانه
مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
على اختلاف تقدم في حجية اجماع اهل المدينة خاصة واذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فهي مقبولة لوجهين
احدهما القياس على قبول الشهادة فانه اذا تحمل الشهادة
قبل البلوغ واداها بعده قبلت بالاتفاق فكذا الرواية
بل اولى لان بابها اضيق ولهذا اختلفوا في قبول شهادة
العبد ولم يختلفوا في قبول روايته والثاني الاجماع فان
الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على قبول رواية ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوا في حال الصبي
وادوه بعده وايضا اجمع السلف على احضار صبيانهم
في مجالس الاحاديث واسماعهم اياها وقبول رواية
ما سمعوه في حال الصبي قال ومنها الاسلام الى آخره الشرط
الثاني الاسلام فان رواية مخالف الاسلام غير مقبولة
لوجهين الاول الاجماع قوله وابو حنيفة وان قبل شهادة
بعضهم على بعض قيل هو جواب عما يقال كيف يصح دعوى
الاجماع على عدم قبول روايته وابو حنيفة رحمه الله يقبل
شهادة بعضهم على بعض والتأكيد في امر الشهادة اكثر كما

تقدم واقول ان كان هذا من احد المصنف فكلامه فاسد
لان النزاع في رواية الكافر لا في شهادة بعضهم على بعض
فان الرواية اذا قبلت صارت حجة على المسلمين
والكافر ساع في هدم الدين الحق وهو عدو للمسلمين
فكيف تكون روايته حجة بخلاف الشهادة فيما بينهم
فانها امر لا يتعداهم الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية
ووجه ذلك ان الكافر فاسق في العرف المتقدم
وتخصيصه بمسلم صدر عند الكتبة عرف متجدد واذا
كان كذلك لا تكون روايته معتدا بها وفيه نظر لان الآية تقتضي
التوقف في خبره لا عدم القبول ومنهم من جعل الكافر غير
الفاسق وقاس عدم قبول رواية الكافر على الفاسق
بجامع عدم الوثوق بكل منهما وضعف هذا الاستدلال بان القياس
بالفرق فان بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف
الفاسق لعدم تدينه لم يوثق به وفيه نظر لان الفرق باطل
عند المحققين لخاتمه غير صحة ولانه يشتم منه رائحة ترجيح
الكافر على المسلم بوجه وهو شنيع بل علة عدم قبول رواية
الكافر ما ذكرنا آنفا من سعيه في هدم امر الدين لعداوته
والمبتدع بما يوجب الكفر صريحا فهو كالكافر اليهودي والنصارى
اتفاقا والمبتدع بما يقتضي الكفر وهو المخطي في الاصل بتاويل
اختلف الناس فيه فمن اكفره جعله كالكافر ومن لم يكفره جعله
كالمبتدع الذي لا خفاء في بدعته والمبتدع بما لا يقتضي الكفر
ان وضحت بدعته كفسق الخوارج في اباحة دماء المسلمين
واموالهم بغير دليل ترد روايته بعض وقبلها آخرون

حجة الاول وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وهو واضح
الفسق وحجة الآخر من قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر
خص منه الكافر والفاسق اللذان ظن صدقهما فبقي حجة في
الباقي لان من هما لا يعلم فسق نفسه ويعظم امر الدين
ويحترز من الكذب فيحكم بصدقه ظاهرا واختار المصنف
المذهب الاول واليه اشار بقوله والآية اولى باوجه
الاول ان متنها متواتر والحديث من الآحاد والثاني
انها مخصوصة بالفاسق والحديث يعني بخصوص والعام
المخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث
انها لم تخصص لانه لم يخرج منها فاسق والحديث خص منه
الكافر والفاسق المظنون صدقهما لان روايتهما غير مقبولة
بالاتفاق قالوا اجمعوا الى آخره الذين ذهبوا الى قبول
روايته مثل الخوارج قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية
قتلة عثمان رضي الله عنه وظلمهم وبغيهم لا يخفى على احد ورد
دعوى الاجماع بانا لا نعلم ان الصحابة كلهم اتفقوا على ذلك او بان
بعض الصحابة ذهب الى ان قتلة عثمان لم يفسقوا بما فعلوا من
الحق فهم الذين قبلوا رواياتهم ولهذا وقع فيه الخلاف بين
الامة كالاختلاف في كون البسملة من القرآن او لا وفي الكلام
النفسي فليس مما يوجب رد الرواية وان كان كل من الخصمين
يقطع ببطلان مذهب الآخر لقوة الشبهة من الجانبين
كما تقدم واما ما كان من باب الفعل كشرب النبيذ واكل
متروك التسمية عامدا او اللعب بالشطرنج ونحوه مما اختلف
في حرمته فالقطع بان مباشره ليس بفاسق وان كان

واحد الثلاثة لم يفسق مجتهد بما يجب عليه
فان قيل شارب النبيذ لو لم يكن فاسقا لما اوجب الشافعي
رحمه الله عليه الحد لانه لا حد على غيره قطعا اجاب المصنف
بانه انما اوجبه لظهور امر التحريم عنده لا لفسقه ولقائل
ان يقول انه اما فاسق او اما فاسق واما غيره
لا يجتمعان ولا يرتفعان فان لم يكن فلا حد قطعا وان كان
حد لفسقه لا لاعتقاده دون قيام دليل التحريم لتخلفه في المحل
المتواتر قال ومنها رجحان ضبطه الى آخره الشرط الثالث
ضبط الراوي له على سهوه لعدم حصول الظن بانتفائه والشرط
الرابع العدالة وعرفها المصنف بانها محافظة دينية
تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وفيه نظر
اما اولا فلانه استعمل المفاعلة ولا بد له من ارتكاب المجاز
في التعريف واما ثانيا فلانه تعريف الشيء بما هو اخفى لانه
يحتاج الى معرفة الدين وقد عرفه المحققون بانه وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات وتعريفه يطلب في تعريفنا شرح اصول الامام
فخر الاسلام والى معرفة التقوى والمروءة مع الاختلاف
الواقع في تفسيرهما واما ثالثا فلانه قال ليس معها بدعة
فيكون التعريف مختصا بمن لا يقبل رواية المبتدع والاطلاق
في التعريف اما لازم او حسن وتحقق العدالة بالاجتناب
عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
وترك بعض المباحات المخل بالمروءة والكبائر هي ما ذكره
ابن المصنف وهي تسع على رواية ابن عمر رضي الله عنهما الشرك

بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنهما السرقة وشرب الخمر
ولم يذكر وا شهادة الزور والذي ذكروه ماخوذ من
احاديث ليس في حديث واحد وقد ذكرنا ذلك في
الاشراق شرح مشارق الانوار ومن الناس من قال
كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه فهو كبيرة والاصرار على
الصغيرة كبيرة بالاتفاق ولا ضابط ذكرته في التقريب
والاشراق ولم اذكره هنا مخافة التطويل انما بعض
الصغائر لا بد للعدل من تركه كما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع
مع الاراذل والحرف الدنية اذا لم يكن ضرورة كالحياكة
والدباغة فانها تخل بالمروة واما الحرية والذكورة وعدم
القرابة وعدم العداوة فليس محتاجا اليه في الرواية بل
هي مختصة بالشهادة قال مسلم مجهول الحال لو اخوه اذا
جهل حال الراوي من العدالة والفسق لم يقبل روايته
عند اكثر العلماء وقبله ابو حنيفة رحمه الله فاكثر الادلة
السمعية لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا مانعة
من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من قول العدل
لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده من التهمة فبقيت
معمولا بها في غير العدل لسلامته عن المعارض وفيه نظر لان
ما ذكر من زيادة ظهور الثقة وكونه لا يصلح مخصصا للقران

لا محالة

لا محالة يوجب العمل به مطلقا لكنه ليس كذلك فكان متروك
الظاهر لا يصلح حجة ولان ابا حنيفة رحمه الله اعتمد على
شهادة النبي صلى الله عليه وسلم بخيرية القرن الذي كان فيه
فكانت العدالة لا تحرز منه وقال الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه
قياسا على الكفر والصبي فانهما لما كانا مانعين عن قبول
رواية صاحبيهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة
وفيه نظر فان الظن كان متحققا في زمنه اعتمادا على
شهادة النبي عليه السلام واحتجت الحنفية في قبول رواية
المجهول باوجه منها ان سبب التثبت هو الفسق بالنص
وهو فيه منتف لان الاصل عدمه فينتفي التثبت ويجب
القبول واجاب المصنف بمنع انتفاء الفسق بل انما ينتفي
اذا علم عدم فسقه بالخبرة او التزكية ولقائل ان يقول
اشتراط العلم في ذلك متعذر لحقه والظن حاصل بالزمن
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ومجهول الحال
الظاهر منه لا من حاله العدالة فيحكم بقوله واجاب بمنع ظهور
العدالة من المسلم فان الغرض انه مجهول الحال وفيه نظر لانه
لم يقل ان الظاهر من حاله العدالة بل قال الظاهر من المسلم
العدالة والفسق ينفي بمنع مانع ظهور العدالة عن المسلم
اما ان يكون في زماننا او في زمان ابي حنيفة او مطلقا
والثالث ممنوع لكن بالصحابة والثاني رد بشهادة النبي
صلى الله عليه وسلم والاول ليس مما ادعاه ابو حنيفة وقال وايضا
معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه يدل على

ايضاح

علم اعتبار حاله لعدم العلم به وفيه نظر لما تقدم ان الاستدلال
بهذه الآية لا يتم على انها تدل على اشتراط العلم وهو ليس بشرط
بالاتفاق ومنها ان مجهول الحال ظاهر الصدق فيما رواه
كما انه ظاهر الصدق في اخباره بكون اللحم مذكى وطهارة
الماء ونجاسته ورق جاريته وقول ظاهر الصدق
مقبول واجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره فيما
ذكرتم من الصور مقبول مع الفسق فكذا مع كونه مجهول
الحال بخلاف روايته فانه لا يقبل مع الفسق فكذلك مع الجهل
بحاله وفيه نظر اما اولا فلان مبناه الفرق وقد علمت
ما فيه واما ثانيا فلان الفاسق اذا اخبر بما ذكر من
الصور يحكم ردا الى المبتلى به لا يقبل قبله واما ثالثا فلان
قوله بخلاف روايته لا يقبل مع الفسق فكذلك لا يقبل مع الجهل فانه صح
ظاهر الفساد والثاني ان الرواية اعلى رتبة من الاخبار
فيما ذكرتم من الصور ولا يلزم من قبول اخبار مجهول الحال
فيما هو ادنى قبوله فيما هو اعلى رتبة وفيه نظر لان كل واحد
منها متعد الى الغير فهما سيان في المرتبة ولان مبناه على
الفرق قال مسئلة الاكثر الى اخره والتعديل اختلف
العلماء في ان الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد او لا
فالاكثر انهما يثبتان به في الرواية دون الشهادة وقيل
لا يثبتان به فيهما وقيل يثبتان به فيهما وحجة الاكثرين
ان الرواية يثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل
شرط الرواية والشرط لا يزيد على المشروط فطريق اثباته
كافي في محل النزاع وانما قيل فطريق اثباته لان الشرط

قد يثبت بما لا يثبت به المشروط كما في النكاح فانه
سنة وحضور الشاهدين شرط وهو واجب واما
الشهادة فلابد فيها من التعدد فلا يثبت بخبر الواحد
وحجة النافين فيهما جميعا ان الجرح والتعديل شهادة
فلابد من تعدد الجارح والمعدل كسائر الشهادات
واجيب بانهما من باب الاخبار دون الشهادة فلا يشترط
العدد ولقائل ان يقول لو كان كذلك لثبتا في الشهادة
فكان حجة على الاكثرين وقالوا ايضا اعتبار العدد فيهما
احوط والعمل به اولى واجيب بان عدم التعدد احوط
لاحتمال تضييع الاحكام عند اشتراط العدد واذا كان كذلك
وقع التعارض بين جهتي الترجيح ولا مرجح فسقط الدليل
ولقائل ان يقول الترجيح الاول راجع الى ذات الجرح و
التعديل والثاني الى حال من اصل الاحكام الاول او لاحتماله
وحجة المذهب الثالث ظاهر مما سبق وهو ان الجرح
والتعديل خبر فلا يحتاج الى العدد مطلقا قال مسئلة
هل صح قال القاضي الى اخره اختلفوا بعد الاتفاق انه يكفي في التعديل
والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون ذكر السبب او لا
فقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا يكفي في واحد منهما
وقال الشافعي رحمه الله يكفي في التعديل دون الجرح وقال
امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالمين بسبب الفسق
والعدالة كفى الاطلاق فيهما والا فلا واستدل القاضي بان
الكلام في اطلاق العدل وحاله لا يخلو عن ثلثة من عدم علمه
بالسبب وعلم به وهو مختلف فيه وعلم به وهو متفق عليه

والاول يفضي الى علمه بعدالته لانه تكلم بيقين وبصيرة والعدل
لا يفعله حتى يحصل عنده علم لم يكن كذلك هذا خلف والثاني يفضي
الى التدليس والمدلّس اي الملبس لا يكون عدلاً فتعيّن
الثالث فكان الاطلاق دليلاً على العلم بالعدالة او عدمها
واجيب بانه قد يبني المعدل او الجارح على اعتقاده العدالة
او الفسق بامر ظنه سبباً ولم يكن سبباً او اطلق بناء على
سبب ولم يعرف الخلاف فلا يكون مدلساً وفيه نظر لانه
صدق عليه حينئذ انه شهد من غير بصيرة وهو قادح في
العدالة واستدل من قال لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو كفى
لوقع الالتباس الموجب للشك لجواز ان يكون الاطلاق عن
سبب وعن ما ظن انه سبب وليس بسبب والحمل على
السبب مرجح بلا مرجح فلزم الالتباس واجيب بانه لا شك
عند اخبار العدل فانه يفضي بعدالته ويرجح كونه عن سبب
وفيه نظر فان الذي ذكره المصنف جوابا للقاضي ان صح فهو
وارد على هذا وان لم يصح صح مذهب القاضي واستدل الشافعي
بانه لو اكتفى في الجرح ادى الى تقليد المجتهد لان الاختلاف
واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه
مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز
ان يكون ما هو عند الجارح سببا لا يكون سببا عند المجتهد لزم
تقليد المجتهد للجارح في ذلك وذلك غير جائز على ما سيأتي
بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها لا تنضبط فلا
يمكن ذكرها فيكتفى فيه بالاطلاق وفيه نظر لان فرض العدالة
يقتضي ان يكون الجرح بما هو سبب متفق عليه والا كان مدلسا

واستدل من قال بعكس مذهب الشافعي بان العدالة ملتبسة
لتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنّع فيما يظهر الرجل
صلاحيته بالتصنع بخلاف الجرح فانه لا يمكن التصنع فيه
فلا بد من ذكر سببه ليرتفع الالتباس ولا يجب ذكره في الجرح
لعدم الالتباس وفيه نظر لان من امتثل الاوامر واجتنب
النواهي كان عدلا فاظهار الصلاحية غير قادح الا ان كان
على خلاف ما في الباطن وذلك امر لا يطلع عليه واحتج الامام
بان المعدل ان كان غير عالم ولم يذكر السبب فيهما لكون قوله
موجبا للشك لانه اذا كان غير عالم احتمل ان يجعل ما هو موجب
للعدالة للجرح موجبا للعدالة وبالعكس فلم يحصل الجرح
والتعديل بقوله وجرحه ولقائل ان يقول لا عدم العلم باسباب
العدالة ممن فرض عدلا غير متصور والاقدام على الجرح ممن
لا يعلم اسبابه قادح في عدالته فكان وجه الامام ضعيفا
من جانبيه قال مسئلة الجرح مقدم الى اخره اذا وقع التعارض
بين الجرح والتعديل فقال قوم يقدم الجرح مطلقا وقال اخرون
لا بد من الترجيح في كل صورة فايها ترجح قدم على الاخر واختار
المصنف التفصيل فقال اذا عين الجارح سبب الجرح ونفاه
المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الاخر بالترجيح وذلك
مثل ان يقول الجارح رأيته قتل فلانا ويقول المعدل رأيت فلانا
المدعى قتله حيّاً واذا لم يعين الجارح سبب الجرح او عينه
ولم ينفه المعدل او نفاه بطريق غير يقيني فالجرح مقدّم واستدل
بما تقرر ان تقدم الجرح في الصور الثلث جمع بين الترجيح والعمل
بالجرح فوجب تقدم الجرح وانما قلنا ان تقدم الجرح في الصور

الثلث جمع بين التوجيه وتقديمه لان الجرح في الصور الثلث
راجح اما في الاولى فلان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل
ولم ينفه واما في الثانية فلان المعدل [redacted] لم يتعرض
لنفي ما اثبته الجارح واما في الثالثة فلانه لم ينفه بطريق
يقيني واما في غير الصور الثلث وهو الصورة التي عين
فيها الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم
احدهما على الاخر بالترجيح والترجيح يتحقق بكثرة العدد
الورع والتحفظ هذا ما ذكره شيخي العلامة رحمه الله وفي
لفظ المصنف عليه خفية وبين الشارحين في حمل كلام المصنف
على ان العمل بالجرح في غير صورة التعيين فيكون جعلها سهوا
اولى اما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني
فلا يمكن الجمع والعمل باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلا بد من
الترجيح وهو مثله فكان في ذلك لفظ المصنف اختلال
قال مسئلة حكم الحاكم الى اخره الحاكم الذي يشترط العدالة
في الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان الحكم بشهادته
تعديلا لذلك الشاهد [redacted] اتفاقا وكذلك العالم الذي يشترط
العدالة في الرواية اذا عمل برواية راو كان عمله بروايته
تعديلا والعدل اذا روى عن شخص فيه ثلثة هل يكون تعديلا
لذلك الشخص ام لا فيه ثلثة مذاهب الاول التعديل مطلقا
الثاني عدمه مطلقا الثالث وهو مختار المصنف التفصيل
وهو ان ذلك العدل ان كان عادته ان لا يروي الا عن عدل
فتعديل والا فلا اما الاول فلانه لم يكن ذلك الشخص عدلا يلزم
خلاف ما عهد عنه من العادة وهو خلاف الاصل واما الثاني
فلانه يجوز ان يروي العدل عن فاسق واذا ترك الحاكم شهادة
شاهد لم يلزم جرح ذلك الشاهد وكذلك اذا ترك العالم العمل

لعدم

بحديث او رواية لان اسباب ترك العمل بشهادة الشاهد
وبالحديث والرواية كثيرة وليس في الترك دلالة على شيء منها
لجواز ان يكون ترك العمل لوجود معارض لا لجرح الشاهد
او الراوي واذا حد الحاكم شاهد الزنا لا يكون ايضا جرحا
لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه فان
العدالة لا تنافي وجوب الحد لجواز ان يحد لانتفاء كمال النصاب
دون العدالة واذا ترك الراوي العمل بالمسائل الاجتهادية
وغيرها كالحنفي اذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس الجلي
وصلى بعد اللمس من غير وضوء لا يكون جرحا له وكذلك التدليس
بقول في ادراك الزهري مثلا ولم يصاحبه قال الزهري كذا فانه
يوهم انه سمعه وكقوله بين قال سمعت فلانا فيما وراء النهر موهما
انه نهر جيحان وهو يعني نهرا في بلده قال مسئلة الاكثر الى اخره الصحابة
رضي الله عنهم كلهم عدول لا حاجة الى تعديلهم عند الاكثرين وقيل
هم كغيرهم يحتاجون الى التعديل وقيل كانوا عدولا الى ظهور
الفتن وهو اخر عهد عثمان رضي الله عنه ثم مات وبعد ذلك
من دخل فيها لم يقبل الا بعد التعديل لان احدى الطائفتين
منهم فاسقون لا على التعيين وقالت المعتزلة كلهم عدول
الا من قاتل عليا رضي الله عنه والحق ما عليه الاكثرون
والدليل عليه قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا الاية مدحهم ومعنى العدل الا المدح وقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاقتداء
بهم هدى والاقتداء بغير العدل ليس بهدى وايضا ثبت بالتواتر
جدهم في احياء الدين واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وتعيينه

اي حارب عليا رضي الله عنه

ولا نقدح بالعدالة الا ذلك فان قيل قدح القتال بينهم ينافي
العدالة اجاب المصنف بقوله واما الفتن الواقعة بينهم
فتحمل على اجتهادهم وظن كل فريق منهم انهم مصيبون لوجوب
الكف عن الطعن فيهم وحينئذ لم يبق اشكال اما على قول المصوبة
فظاهر واما على قول غيرهم فلان الخطا عن المجتهد موضوع
بل هو مثاب على اجتهاده قال مسئلة الصحابي الى اخره
لما ذكر الصحابي في المسئلة المتقدمة اراد ان يبين من هو وقد
اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى انه من راى الرسول صلى الله عليه وسلم
لحظة وان لم يرو عنه وهو مختار المصنف وذهب اخرون
الى انه من طالت صحبته معه وان لم يرو عنه واخرون الى
انه من طالت صحبته وروى عنه واليه اشار بقوله وقيل
ان اجتماعا في هذه المسئلة لفظية وقيل هذه الاختلافات
لفظية وان ابتنى عليها مسئلة معنوية وهي التي تقدمت في بيان
عدالة الصحابة فانه يجوز ان تبتنى المسائل المعنوية على اللفظية
واستدل للمختار من وجهين احدهما ان الصحابي مشتق من
الصحبة وهي تطلق على القليلة والكثيرة يقال صحبته ساعة وسنة
فيكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز كالزيادة
والحديث يقال زادني وحدثني فلان وان لم يزده ولم
يحدثه الا مرة واحدة الثاني اذا حلف الرجل ان لا يصحب
فلانا يحنث بلحظة واستدل من قال الصحابي من طالت صحبته
ايضا من وجهين احدهما ما هو المشهور في قول الناس اصحاب
الجنة اصحاب الحديث للملازمين لهما فكان المراد بالصحبة
في هذه الصورة الملازمة فيكون في غيرها ايضا كذلك دفعا

للملازمين بدل

للاشتراك والمجاز واجاب المصنف بان ذلك حق عرفي
والكلام في اللغوي وفيه نظر لان مبنى الايمان ايضا على
العرف وقد استدل به في المسئلة الاولى والثاني انه لو كان
حقيقة فيمن صحب لحظة لما صح نفيه عن الوافد والوارد
والراى لحظة لانهما صحباه لحظة لكن يصح نفي الصحبة عنهما
واجاب بان ما يصح نفيه هو الطويلة وهي اخص ولا يلزم من
نفيه نفي الاعم قال مسئلة لو قال الى اخره اذا قال العدل المعاصر
للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي يحتمل الخلاف اي يحتمل ان يكون
صادقا لانه عدل وهو لا يكذب ويحتمل ان لا يكون لكونه متهما
بدعوى رتبة لنفسه كما لو شهد لنفسه او زكاها
وهذه المسئلة لا تتعلق باصول الفقه ولا تنفع لها فيه قال
مسئلة العدد ليس بشرط الى اخره جمهور العلماء على
ان العدد ليس بشرط في قبول الرواية خلافا للجبائي
فانه اشترط في قبول الرواية اما العدد او انضمام
خبر آخر الى خبره او موافقة المروي لظاهر او عمل
او انتشاره بين الصحابة او عمل بعض الصحابة بذلك المروي
وشرط ايضا في الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا ان لا يكون
المخبرون اقل من اربعة والدليل على ان العدد ليس
بشرط والجواب عن الخصم ما تقدم في خبر الواحد ولا
يشترط الذكورة في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على قبول رواية امهات المومنين وغيرهن
رضي الله عنهن ولا البصر لان الصحابة رضي الله عنهم رووا
عن عائشة ما سمعوا منها من خلفها وما كانوا يبصرونها

فلو كان البصر شرطا لما رووا عنها لانهم كالاعمى في حقها ولا
عدم القرابة فان الاجماع على قبول رواية الولد لابيه والولد
ولا عدم العداوة لان حكم الرواية لا يختص بواحد معين
فلا يؤثر العداوة فيها والاكثار من سماع الحديث فان
الصحابة قبلوا رواية من لم يروِ الا خبرا واحدا كوابصة بن
معبد وسلمة بن المحبق ولا معرفة نسب الراوي فانهم
قبلوا اخبار من لم يعرفوا انسابهم ولا العلم بفقه الراوي او
معنى الحديث لانه صلى الله عليه وسلم قال نضر الله امرأ سمع
مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها الحديث واقر على
الرواية مطلقا ولا موافقة الحديث القياس اذا كان
الراوي غير فقيه خلافا لابي حنيفة رحمه الله فانه يقول
اذا كان الراوي غير فقيه بالنسبة الى الخلفاء الراشدين
والعبادلة فان شرط القبول ان لا ينسد به باب القياس
من كل وجه كحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة
وقد ذكرناه في التقريب قال مسئلة اذا قال الصحابي الى اخره
اذا قال الصحابي قال رسول الله حمل على انه سمع منه لانه
الظاهر من حاله وقال القاضي متردد فانه ثبت ان
بعض الصحابة كان يروي عن بعض اخر كما روى ابو هريرة
رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم من اصبح جنبا فلا صوم
له فلما استكشف قال حدثني فضل بن عباس ويبتني
قول القاضي على عدالة الصحابة فان قلنا انهم عدول كان
قوله قال رسول الله يحمل على السماع وان قلنا انهم كغيرهم
كان حكمه حكم مرسل التابعي قال مسئلة اذا قال سمعته الى اخره

الى اخره اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر او نهى فالاكثر على انه حجة لان الظاهر من حاله
ان يكون ما سمعه حقيقة للامر والنهي لعلمه باوضاع اللغة
وعدالته وقيل يحتمل انه اعتقد ان ما سمعه امر ولا يكون
امرا عند غيره فلا يكون حجة واجاب المصنف بان هذا
احتمال بعيد لان عدالته وعلمه باوضاع اللغة ومواضع
الخلاف يمنعه عن اطلاقهما على موضع الخلاف ولقائل ان يقول
هذه المسئلة كانت اولى ان تبتنى على عدالة الصحابة من الاولى
لانه اذا قال قال رسول الله صلعم ولم يسمعه هو لم يكذب بخلاف ما اذا
قال سمعته ولم يسمع قال اذا قال امرنا الى اخره اذا قال
الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا او حرم
فالاكثر على انه حجة لظهور قول الصحابي في ان الامر هو الرسول
وقال غيرهم يحتمل ان الامر هو الكتاب او امر بعض
الائمة او امر استنباط الصحابي والمحتمل لا يصلح حجة
واجاب المصنف بانها احتمالات بعيدة فلا ترد الظاهر
اما الكتاب فلعدم اختصاصه باحد واما امر غيره
فيستلزم تقليده القائل وهو غير معلوم قال مسئلة اذا قال
الى اخره اذا قال الصحابي ان من السنة كذا فالاكثر على انه
حجة لظهوره في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته حجة
وقال الكرخي ليس بحجة لانها تطلق على سنة غيره عليه السلام
قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والحق ان اطلاق الصحابي السنة الا كان في عهد النبي صلعم

ينصرف الى سنته عليه السلام لان سنة الخلفاء انما تظهر بعده
وان كان بعده عليه السلام فالامر محتاط قال مسئلة اذا
قال كنا نفعل الى اخره اذا قال الصحابي كنا نفعل كقول ابي
سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج في عهد رسول الله
صاعا من تمر فالاكثر انه حجة لانه ظاهر في كونه فعل الجماعة
في عهده صلى الله عليه وسلم ومثله حجة لانهم علموا او لم ينكر
عليهم وقيل ليس بحجة لانه لو كانت حجة لما ساغت المخالفة
لكونها مخالفة للاجماع لكنها سايغة واجاب المصنف
بان جوازها لكون الطريق ظنيا كخبر الواحد والنص
فانه يجوز مخالفته واعلم ان الشارحين جعلوا هذه المسائل
الست من اتب وقالوا ان كل مرتبة تقدمت فهي اعلى مما
تاخرت عنها وتبعهم الذاكر ولما كان ذلك موضع المناقشة
لم اتعرض له قال ومستند غير الصحابي الى اخره لما فرغ من
مستند الصحابي بين مستند غيره وهو ايضا ستة
الاول قراءة الشيخ على الراوي سواء قصد اسماعه او لا
الثاني عليه الثالث قراءة غير الراوي على الشيخ الرابع
الاجازة الخامس المناولة السادس كتابة الشيخ بما
يرويه بان يكتب الشيخ اجازة الرواية عنه والاول
اعلى المراتب لانه طريقة رسول الله عليه السلام وانما قال على الاصح
لان منهم من ذهب الى ان الثاني اعلى لان رعاية الطالب اشد
وانما كان ذلك الاول من النبي عليه السلام اولى لانه كان مصونا
عن الخطاء والسهو فلا بد من الحفظ ثم ان الاول على قسمين
احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي والثاني ان

لا يقصده فان كان الثاني لا يجوز للراوي ان يقول حدثني
واخبرني لانه كذب وانما يقول قال الشيخ وحدث واخبر
وسمعته واما الثاني فان لم يكن هناك انكار الشيخ ولا ما يوجب
السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما فهو معمول به خلافا
لبعض اهل الظاهر فانه يقول السكوت ليس بحجة والدليل
على كونه معمولا به وجهان احدهما ان العرف يقضي بان الراوي
اذا قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة ان يرويه عنه وسكت
الشيخ من غير حامل اخر على السكوت كان سكوته تقريرا
لما قرأه الراوي عليه الثاني انه لو لم يكن ما قرأه الراوي
عليه صحيحا كان السكوت ايهاما للصحة وهو غير جائز وكيفية
الرواية في هذا الوجه ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا
بقراءتي عليه واما اذا اطلق فقال حدثنا واخبرنا ففيه
خلاف والاصح جوازه وقد نقل الحاكم عن الائمة الاربعة جوازه
واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه
قال واما الاجازة الى اخره الاجازة لموجود معين
مثل ان يقول الشيخ لراو معين اجزت لك
ان تروي عني ما في هذا الكتاب فالاكثر
على تجويزها ولا يقول حدثني واخبرني
مطلقا عند الاكثر للاشعار
بنطق الشيخ وهو كذب
ومنهم من منع مقيدا ايضا وهو ان يقول
حدثني اجازة واما الثاني فصح الرواية فيه

لمحا باتفاق المجوزين لان المرتبا نطلق على هذا بحسب
العرف قال المصنف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف
الرواية بالاجازة وهو غلط بوجهين احدهما ان ابا حنيفة
لم يمنعها مطلقا وانما منعها اذا لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب ح
فاما اذا كان عالما به قد تكفى فيه وفهمه فقال له المجيز ان
فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده
فانا احدثك به واجزت لك الحديث به فانها تصح الثاني
ان المتفق مع ابي حنيفة في هذه المسلة هو محمد على
الوجه الذي ذكرناه لا ابو يوسف فانه يجوزها واما
الاجازة لجميع الموجودين مثل ان يقول اجزت لجميع
الامة الموجودين ان يرووا عني كذا فالظاهر انها تصح
لانها مثل الاجازة لموجود معين واما اذا قال المجيز
اجزت لنسل بني فلان او اجزت لمن يوجد من بني
فلان ففيه خلاف والاصح لا لان اجازة الموجود المعين
اذا كان مجهلا

بياض صحيح

اذا كان مجهلا فيها كانت اجازة لمعين الموجود او لمن
بلا خلاف واستدل المصنف على جواز الرواية بالاجازة
بان الظاهر ان الراوي لثقة المجيز العدل لا يروي
الا بعد علم او ظن بصحة ما اجاز به وقد اذن له ان يرويه
عنه فيحصل ظن صحة ما اجازه فيجوز الرواية وفيه بحث
لان الكلام ليس في رواية المجيز ولا في اذنه وانما الكلام في
جواز رواية المجاز له مع عدم العلم او الظن بما يروي
فان في ذلك اضاعة للاحاديث بالاتكال على الاجازة — للاحاد وفيه بحث
وفيه من الفساد ما لا يخفى وايضا فانه صلى الله عليه وسلم
كان يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها وفيه بحث
لان باب الكتابة والرسالة غير باب الاجازة فانها بعد
ما ثبت عند السامع بانه من عند فلان كانت بمنزلة الخطاب
لما عرف في موضعها فكان خلط احد البابين بالآخر خبطا
واستدل المصنف لابي حنيفة بان الاجازة لا تكون اخبارا
بالحديث فلو قال الراوي اخبرني وحدثني كان كذبا لانه
لم يحدثه وليس باستدلال صحيح ولم يقل به ابو حنيفة لان
المجاز له اذا كان عالما بما في الكتاب فانه يصح ان يقول
حدثني واخبرني والمعنى المذكور موجود واجاب المصنف — فيه ح
بان معناه ان صح الاجازة وان لم يوجد فقد وجدت ضمنا
كقراءة الراوي على الشيخ وان لم تكن اخبارا بالحديث — فانه ح
صريحا لكنه اخبار به ضمنا وفيه بحث لانه مبني على اخذ كلام الدليل
الفاسد والبناء على الفاسد فاسد ولان الاعتماد على الاخبار
الضمني غير صحيح لافضائه الى خلل في باب التبليغ كما مر

واما قراءة الراوي على الشيخ فشرط الرواية فيها ان
يقول القارئ للشيخ بعد ما قرأ عليه اهو كما قرأت
فيقول نعم وحينئذ ليس الاخبار ضمنا وقال ايضا
قالوا يعني الحنفية لما كانت الرواية بمجرد الاجازة ظن
فلا يجوز الحكم به كالشهادة فان الحكم بها لا يجوز اذا كانت
ظنا والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعي وهذا
فاسد وافتراء على الحنفية فانهم قاطعون بان باب
الرواية اوسع من باب الشهادة فكيف يقيسون
احديهما على الاخرى ثم اجاب بالفرق بان الشهادة
آكد من الرواية ولهذا اشترط الحرية في الشهادة
دون الرواية وهو ايضا فاسد لانه مبني على فاسد
ولانه مبني على الفرق وهو غير مسموع لما مر غير مرة
قال سلمه الله كثير الى آخره لما فرغ من بيان الامور الموجبة
لقبول الخبر ذكر الامور المانعة منه ومن جملتها عند
بعض النقل بالمعنى وهو جائز عند الشافعي وعامة
اهل الاصول مطلقا سواء كان بلفظ مرادف او بغيره
اذا كان عارفا بمعناه وقيل اذا كان بلفظ مرادف
كابدال لفظ التحريم بلفظ الحظر ونقل عن ابن سيرين
منعه مطلقا ونقل عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء
يعني بالغ في المنع حتى لم يجوز ابدال الباء بالتاء في القسم
ان يقول بالله بدل تالله قال المصنف هذا النقل منه محمول
على المبالغة في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى
عند مالك اذا كان عارفا بمعناه حجة الاكثرين اوجه الاول

اصح

واحد صح

انا نعلم قطعا انهم نقلوا حديثا واحدا جرى في مجلس
في واقعة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة بينهم ولم ينكر
احد من الصحابة رضي الله عنهم وذلك ظاهر الدلالة على
جواز النقل بالمعنى الثاني ما روي ابن مسعود وغيره
من الصحابة انه عليه السلام قال كذا او نحوا منه وردد
الرواية بين عبارتين ولم ينكر عليه احد من الصحابة
وقبلوا روايته مع الشك في لفظ الرسول دليل الجواز
الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية
فجواز تفسيره بالعربية اولى لان العربية اقرب
الى لفظ الرسول وفيه نظر لان التفسير عبارة عن ان
تذكر لفظا يراد بيانه بما هو اوضح في اداء المراد وليس
النقل كذلك الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة
بل المقصود هو المعنى وهو حاصل اذا نقل بلفظ آخر لا اثر
لاختلاف اللفظ وفيه نظر لانه انما يصح اذا كان بلفظ مرادف
وهو ليس بمذهب الاكثرين واستدل للمانعين
بوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم قال نضر الله امرءا
سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وذلك يدل على
وجوب نقل الحديث بلفظه لانه هو اداء المقالة كما سمع
واجاب بانه لا دلالة على الوجوب بل هو دعاء للناقل
كما سمع وغايته الدلالة على الاولوية الثاني ان النقل بالمعنى
يؤدي الى الاختلال بالمعنى المقصود لاختلاف العلماء
في درك المعاني المقصودة وتفاوتهم في فهمها فلا يبعد ان
يغفل الناقل عن ادراك بعض دقايقها فينقله بلفظ آخر لا يدل

ذائعة بدل

والقبول ع

عليها فلو قدر ذلك من تيسر له لما اختل المعاني المقصودة
بالكلية واجاب المصنف بان الكلام فيمن ينقل بالمعنى سواء
من غير زيادة ولا نقصان وفيه نظر لما يستلزم المترادف
كما تقدم قال اذا كذب الاصل الى اخره اذا كذب الاصل الفرع
سقط القبول لكذب احدهما لا بعينه وذلك يستلزم رد
ما رواه الفرع اما اذا كذب الفرع فظاهر وان كذب
الاصل في التكذيب كان مجروحا لكن لا يقدح ذلك في عدالته
لثبوتها بيقين لا تزول بالشك هذا اذا كذبه جزما واما
اذا قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به
خلاف فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان
احداهما في العمل به والاخرى في عدمه والدليل للاكثر ان
المقتضي للعمل وهو عدالة الفرع موجود والمانع وهو
التكذيب منتف فان قول الاصل لا ادري ليس بتكذيب
لاحتمال النسيان فصار كموت الاصل وجنونه في عدم المانعية
وقد استدل لهم بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن
ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد رواه عن
سهيل ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا ادري صحة ذلك
وكان بعد ذلك يقول سهيل حدثني ربيعة عني واشتهر
ذلك ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على قبوله واجاب
المصنف بان هذا الحديث على الوجه المذكور صحيح الرواية
ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به وفيه نظر لانه اذا
لم ينكر صار كخبر واحد سالم عن توهم ما يمنع العمل به فكان
كسائر اخبار الاحاد الموجبة للعمل قال الاكثرون العمل به

لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل
بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل بالاتفاق
واجاب بمنع الملازمة فان الشهادة اضيق واكد
من الرواية كما مر وقالوا ايضا لو جاز العمل لجاز
للحاكم بشهادة شاهدين شهدا على حكمه وهو ناس
والتالي باطل بالاتفاق واجاب بمنع انتفاء التالي
فانه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك
واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية فانهم يمنعون
ذلك قال اذا انفرد العدل الى اخره اذا روى العدول
حديثا وانفرد عدل برواية زيادة عما رووه فاما
ان تكون منافية للمروي بدليله كما اذا قال في اربعين شاة
شاة وزاد واحد في اربعين شاة نصف شاة او تنفي غيره
تلك الزيادة كما اذا قال الغير سمعت رسول الله قال
في اربعين شاة شاة ولم يزد وكنت ارصده وهذان
القسمان لا يقبلان ولهذا لم يتعرض لهما المصنف وقسم اخر
وهو المذكور ان يروي جماعة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة وهو انه صلى
وهو على ثلاثة اقسام اما ان يكون مجلس التحمل واحدا
او متعددا او مجهولا وحدته وتعدده فان كان
المجلس واحدا فاما ان يكون غير من عدا المنفرد من
الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة
او لا فان كان الاول لم يقبل الزيادة بالاتفاق وان كان

القبول

الثاني فالجمهور تقبل من احدهما واثنان في الرد

واحتج الجمهور بان المقتضي للقبول وهو اخبار العدل

الجازم بما اخبر موجود والمانع وهو كون ما رواه

الاخر دونه ليس منافيا للزيادة منتف واذا تحقق

المقتضي وانتفى المانع وجب العمل بلا خلاف واحتج الخصم

بان قول المنفرد ظاهر الوهم فيما رواه من الزيادة اذ

يجوز انه لم يسمع ووهم انه سمعه او سمع من غير الرسول

وتوهم انه سمع منه واجاب بان سهو الانسان بانه سمع

ولم يسمع بعيد عن الوقوع بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير

شائع فكان احتمال الوهم في حق من لم يرو الزيادة

اكثر وفيه نظر فان الاحتمال في الاول من وجهين

وهو انه سهوا ولم يسمع وسمع منه او من غيره وفي الثاني

من وجه واحد والواحد نصف الاثنين وان كان

المجلس متعددا تقبل الزيادة اتفاقا وان جهل الوحدة

والتعدد فهو اولى بالقبول مما اذا اتحد واما اذا

روى الراوي الزيادة مرة وتركها اخرى فحكمه

حكم الراويين فحيث اتحد المجلس اتحادا في الزمان

جاء الخلاف وحيث تعدد قبلت بالاتفاق وحيث جهلا

كان اولى بالقبول واذا اسند عدل وارسل الباقون

او رواه مرفوعا الى النبي عليه السلام ورووه موقوفا

على صحابي او وصله لم يخل به او في البين وقطعوه فحكم

هذه الصور حكم الزيادة لانه يظهر بنوع التامل ان المسند

والرافع والواصل يزيد بالنسبة الى المرسل والواقف

والقاطع

للجمهور بدل

والقاطع لما ارسله حذف بعض الخبر الى اخره حذف

بعض الخبر جائز ان لم يكن مخلا بحكم الباقي كقوله صلى الله

عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان حذف قوله

الحل ميتته لا يخل بالباقي وان كان مخلا كحذف الغاية

في قوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتى تزهي وحذف

الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء

بسواء لا يجوز بالاتفاق لاختلاف المعنى بلزوم منع

بيع الثمار مطلقا ومنع بيع البر بالبر مطلقا وذلك باطل

ومما يمنع القبول وقوع خبر فيما لم يختص به قوم دون

اخرين بل هو مما يحتاج اليه عموم الناس وهو المراد

بقوله بعموم البلوى فانه مما لا يقبله بعض الائمة وذلك كخبر

ابن مسعود رضي الله عنه في انتقاض الوضوء بمس الذكر

وخبر ابي هريرة في غسل اليدين قبل ان يدخلهما الاناء

اذا استيقظ المتوضي من منامه وخبره في رفع اليدين

عند الركوع وقبله الاكثرون محتجين بان الائمة اجمعوا

على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلوة اي اركانها

وشروطها لانها وان كانت متواترة في الجملة لم تتواتر

تفاصيلها ولذلك وقع فيها خلاف العلماء وهي مما يعم به

البلوى واجمعوا ايضا على قبول خبر الواحد في الفصد

والحجامة واجمعوا على قبول القياس فيما يعم به البلوى

وهو اضعف من خبر الواحد واذا كان الضعيف مقبولا

كان القوي اولى ولقائل ان يقول ما ورد من الخبر في

تفاصيل الصلوة فهو بيان لمجمل الكتاب والحكم في مثله مضاف

الى الكتاب او يتقوى به فليس مما نحن فيه ومما ورد
في الفصد والحجامة وقد نقله جماعة سلمناه لكن لم يرد
فيه انكار بخلاف خبر ابن مسعود فانه روي عن
عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي أمسسته ام مسست
انفي وروي عن قيس بن طلق انه قال قلت يا رسول الله
أفي مسّ الذكر الوضوء فقال او غير ذلك فكان حديث
ابن مسعود مستنكرا وحكم المستنكر عند الحنفية
انه غير حجة يحتمل ان يكون حجة كما في حديث ابي هريرة
في غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء ولم يعمل بخبره في رفع
اليدين للاحاديث الدالة على نفيه على ما عرف في موضوع
وقبول القياس في ذلك ممنوع سلمناه ولكنه مستند
الى اصل غير مستنكر واستدل المصنف للحنفية بان
العادة تقضي بتواتر ما تعم به البلوى ولذلك تواتر البيع
والنكاح والطلاق والعتق فاذا لم يتواتر دل على عدم
صدقه واجاب بالمنع اي لا نسلم ان العادة تقضي
تقضي التواتر فيما تعم به البلوى بل يجوز ان يكتفى في ثبوته
بما يفيد الظن وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق
والعتق انما وقع اتفاقا ولان الرسول عليه السلام كلف
باشاعتها لا لان عموم البلوى اقتضى تواترها ولقائل ان
يقول لم نقل الحنفية ان عموم البلوى يقتضي تواتره بل
قالوا يقتضي النقل على وجه يفيد الظن وهو لا يفيده مع
اشتهار الحادثة وخفاء الخبر الا ترى انه كيف اشتهر

اسى في زمننا

في الخلف فاذا اشتهر الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك
امارة زيفه واذا كان ما ذكروه من الاستدلال لهم
فاسدا كان ما بني عليه من الجواب كذلك على ان تكليف
الرسول عليه السلام باشاعة البيع ونحوه اما ان يكون
معللا او لا والثاني خلاف الاصل لان الاصل التعليل والاول
يكون العلة فيه اشتهار الحكم فيما تعم به البلوى لانتفاء غيره
ظاهرا وهي موجودة فيما نحن فيه فلو كان الخبر صحيحا لاشتهر
حكمه قال مسئلة خبر الواحد الواحد خبر الواحد في حد
من الحدود كحد الزنا والقذف ونحوه مقبول خلافا للكرخي
وابي الحسين البصري والدليل على القبول اطلاق الحجة الدالة
على كون خبر الواحد حجة من غير تخصيص في صورة دون اخرى
واحتج الخصم بان خبر الواحد يفيد الظن والظن يبقى معه
احتمال النقيض واحتمال النقيض شبهة والحدود تندفع
بالشبهة لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات
واجاب المصنف بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهة تندفع به
الحدود والا لاندفع بشهادة الشهود الاربعة وبظاهر الكتاب
لوجود الاحتمال فيهما ولقائل ان يقول الشهادة صارت حجة
بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قول الله تعالى فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم على خلاف القياس وبالاجماع ايضا فلا يجوز القياس
عليها ولا الالحاق بها بالدلالة لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم
توقفه على الذكورة والحرية والعدد وتوقفها عليها وظاهر
الكتاب قطعي المتن دون خبر الواحد فلا يلحق به قال
اذا حمل الصحابي الواحد الخبر اما ان يكون مجملا او ظاهرا

او نصا فان كان مجملا وحمل الصحابي الراوي على احد محتمليه
فالظاهر انه حمله عليه لقرينة مخصصة وانما قال فالظاهر
لانه يجوز ان يكون حمله عليه باجتهاده وحينئذ جاز للمجتهد
ان يخالفه بالاجتهاد وان كان ظاهرا وحمله على غير الظاهر
فالاكثر على انه يحمل على الظهور لا على ما حمله عليه الراوي وفي
مثله قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحججته وباب المفاعلة كان اولى بالذكر فتامل ومنهم من قال
يحمل على ما حمله عليه الراوي محتجا بانه لو لم يجد دليلا
راجحا لكان حمله على غير الظاهر قدحا في عدالته واجيب
بانه يجوز ان يكون الدليل راجحا باجتهاده ولم يكن راجحا
في نفس الامر وان كان الخبر نصا وعمل الراوي بخلافه تعين
ان يكون الخبر منسوخا عنده والا لما عمل بخلافه وفي جواز
العمل بهذا النص نظر كانه يريد بهذا ان لا يترك العمل به لان
النص اقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر
اذا ترك الراوي العمل به فالنص اولى ان لا يترك ورد بان الامر
ان النص اولى بان لا يترك لان دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه
فلا يكون ترك الراوي اياه الا لنص راجح بخلاف الظاهر فانه
لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه باجتهاده واجيب
بان النص بالعمل اولى لان المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل
الراوي فانه يجوز ان يكون مخالفته لنص اخر ظنه الراوي
ناسخا وليس في الواقع كذلك واذا عمل اكثر الامة على خلاف
خبر الواحد فالحق العمل بخبر الواحد لا بعمل اكثر الامة لما علمت ان
قول الاكثر لا يكون حجة فضلا عن ان يكون راجحا على خبر الواحد

الا اذا كان الاكثر العاملين اهل المدينة فانه يتعين العمل بعمل
اهل المدينة لانه ثبت ان اتفاق اهل المدينة اجماع وهو
مقدم على خبر الواحد وقد تقدم الكلام على ذلك قال
مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف الى اخره خبر الواحد
المخالف للقياس ان كان الجمع بينهما ممكنا بوجه فبها ونعمت وان
لم يمكن فالاكثر على ان خبر الواحد مقدم على القياس مطلقا
وقيل بالعكس اي يقدم القياس مطلقا وقال ابو الحسين ان
كانت العلة منصوصة بنص قطعي فالقياس مقدم لان النص
على العلة كالنص على حكمها كذلك فان كان الاصل مقطوعا به
خاصة فموضع اجتهاد يقدم ما يقدم بالاجتهاد والترجيح
والا فالخبر لاستواء النصين في الظن وترجح الخبر
بالدلالة على الحكم بلا واسطة وان كانت العلة مستنبطة فحكم
الاصل ان كان بخبر واحد فالخبر او بدليل مقطوع به
فموضع اجتهاد وتوقف القاضي واختار المصنف التفصيل
قال ان كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر سواء كان
النص قطعيا او ظنيا ووجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس
مقدم وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم تكن
العلة ثابتة بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم واحتج على
تقدم الخبر اذا لم تثبت العلة بنص راجح بالوجه الاول
ان عمر رضي الله عنه ترك العمل بالقياس في دية الجنين
لحديث حمل بن مالك حيث قال كنت بين ضرتين
فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى
رسول الله عليه السلام بالغرة فقال عمر رضي الله لولا هذا

لقضينا برأينا وايضا ترك العمل بالقياس واخذ بالخبر في
دية الاصابع فانه قصد ايجاب دية الاصابع على قدر منافعها
حتى روى واخبر الصحابة في كل اصبع عشر من الابل
وايضا اجتهد عمر واستقر رايه على ان زوجة المقتول لا ترث
من دية زوجها فلما نقل عن الرسول توريث الزوجة من
دية زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وشاع ذلك وذاع
ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فان قيل لا نسلم انه لم ينكر احد
تقديم الخبر على القياس فان ابن عباس رضي الله عنهما قدم
القياس على الخبر خبر ابي هريرة رضي الله عنه توضؤوا مما مسته
النار فقال السنا نتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما نتوضأ
عنه وخالف ابن عباس وعائشة رضي الله عنها خبر ابي
هريرة ايضا اذا استيقظ احدكم من نومه الحديث لكونه
مخالفا للقياس اجاب المصنف بانا لا نسلم ان انكار ابن عباس
في الحديث الاول لترجيح القياس على الخبر بل كان لاستبعاده
الحديث المذكور لظهور الامر على خلافه وكذلك انكارهما
الثاني ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور
يتوضأ منه الثاني انه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى
اليمن قال بم تقضي قال بالكتاب قال عليه السلام فان لم تجد قال
بالسنة قال فان لم تجد قال اجتهد برايي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله
جعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بعدم وجدان الحكم في
السنة اعم من ان تكون متواترة او مشهورة او احادا واقره
رسول الله على ذلك وحمده فلو لم يكن الخبر مقدما على القياس لم يكن
كذلك الثالث لو قدم القياس على خبر الواحد لزم تقدم الاضعف

على الاقوى والثانية اجماع اهل الثاني باطل بالاجماع وبيان
الملازمة بان الخبر يتوقف على مقدمات اقل من
القياس وما كان اقل مقدمات كان ابعد من وقوع
الخطاء فيه وما كان كذلك فهو اقوى في الحجية وبيان
ذلك ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالته
على ما هو المراد والقياس يجتهد فيه في ستة امور ثبوت
حكم الاصل وتعليل حكم الاصل والوصف الصالح له ووجود
ذلك الوصف في الفرع وعدم المعارض في الاصل وعدمه في
الفرع اذا لم يكن الاصل ثابتا بالخبر فان كان احتاج القياس
اليهما والى الامرين ايضا اي العدالة والدلالة قال
قالوا الخبر محتمل الى اخره احتج من قدم القياس على
الخبر بان القياس اقوى من الخبر لان الخبر يحتمل الكذب
لعدم عصمة الراوي ويحتمل كفر الراوي من الرواة وفسقه
ويحتمل الخطاء الجعو انه ذهول احد الرواة والتجوز
والنسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها فكان اقوى والاقوى
اقدم واجاب المصنف بان هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور
عدالة الراوي ويتطرق الى القياس اذا كان اصله خبرا
فان قيل لو كان ما ذكرتم صحيحا لم يتقدم خبر على قياس اصلا (على خبر صح)
لوجود ما ذكرتم فيه لكن ليس كذلك بالاتفاق فيما اذا كانت
العلة منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع
قطعيا اجاب المصنف بما تقريره ان حاصل التعارض في
هذه الصورة يرجع الى تعارض خبرين دل احدهما على العلة
والاخر على الحكم لان العلة موجودة في الفرع قطعا فيجب العمل (اذ العلة ... صح)

بالخبر الراجح وهو الدال على العلة اذ التقدير انه راجح
على الدال على الحكم واحتج المصنف على الوقف في الصورة التي
تكون العلة في القياس منصوصا عليها بنص راجح على الخبر
ووجودها في الفرع ظنيا بان الكل واحد من القياس والخبر
راجح من وجه ومرجوح من وجه لان القياس من حيث
ان نص العلة راجح على الخبر يقتضي الرجحان ومن حيث ان
وجود العلة في الفرع ليس بقطعي يقتضي المرجوحية لانه من
هذه الجهة تتطرق الى القياس مفسدة لم تتطرق الى الخبر
والخبر راجح من حيث ان مقدماته اقل من مقدمات القياس
كما تقدم ومرجوح بالنسبة الى النص الدال على علة الحكم واذا كان
كذلك تساويا فوجب الوقف وللقائل ان يقول جهة الرجحان
في القياس واصلة الى حد القطع دون الخبر وجهة المرجوحية
تقتضي التساوي مع جهة الرجحان في الخبر لعدم بلوغها الى
حد القطع فكان القياس راجحا فيتقدم قوله فان كان احدهما
اعم هو الشق الاول من الترديد وهو ان يمكن الجمع بين القياس
والخبر بوجه وذلك انما يكون اذا كان احدهما اعم والاخر اخص
وطريق الجمع بينهما تخصيص العام قياسا او خبرا وسياتي
ذلك في التخصيص قال مسئلة المرسل الى اخره الخبر المرسل
هو ان يقول غير الصحابي قال النبي عليه السلام واختلفوا
فيه على اربعة اقوال احدها قبوله مطلقا وهو مذهب
ابي حنيفة ومالك واحمد في احدى الروايتين عنه وثانيها
عدمه مطلقا وهو مذهب اهل الظاهر وجماعة من المحدثين
وثالثها انه ان اسنده ذلك المرسل مرة اخرى او اسنده غيره

الخبر صح

ما صح

ان صح

المرسل او ارسله غيره بشرط ان يختلف شيوخ المرسلين
او عضد المرسل قول صحابي او قول اكثر العلماء او عرف
ان المرسل لا يرسل الا عن عدل فان لم يتحقق هذه الشروط
لم يقبل وهو قول الشافعي ورابعها ان المرسل ان كان
من ائمة النقل كسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
ومكحول وغيرهم قبل والا فلا وهو مذهب عيسى
بن ابان واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين احدها
ان ارسال ائمة النقل من التابعين كان مشهورا قال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة
وكان مقبولا من غير نكير فكان اجماعا على قبوله واورد
بانه لو كان اجماعا لكان المخالف خارقا للاجماع وهو
يوجب القدح واجاب بان الموجب للقدح خرق الاجماع
القطعي واما خرق الاجماع المستند الى دليل ظني فلا يقدح
في خارقه والثاني انه لو لم يقبل المرسل لم يقبل لكون الراوي
غير عدل عند المرسل اذ لا مانع من القبول غيره لو كان
كذلك وقد روي عنه كان مدلسا فلا يكون عدلا والفرض
عدالته وفيه نظر لان عدم الانكار ممنوع لانه قال العوانكر
للنقل لانه ليس مما تتوفر الدواعي على النقل لان في المسانيد
كثرة وبها عن المرسل مندوحة سلمناه لكن عدالتهم لم تات
لانهم من ائمة النقل بل لانهم ما كانوا يروون الا عن عدل
كما قال الشافعي ولا نزاع في القبول من كل عدل وان
لم يكن من ائمة النقل فكان مشترك الالزام واحتج النافون
مطلقا بوجهين الاول انه لو كان مقبولا لقبل الخبر مع

قبل صح

لكنه صح

اى عدم الانكار صح

الشك في عدالة الراوي فان المرسل لم يذكر الاصل ولو سئل
عنه جاز ان لا يعدله فكان مشكوك العدالة لكنه لا يجوز ذلك
بالاتفاق واجاب المصنف بان المرسل اذا كان من ائمة النقل
لا يروي الا عن عدل فلا يمكن ان لا يعدل الاصل ولقائل ان يقول
عدم امكان تعديل الاصل لا يثبت الا اذا كان عدم التعديل
فسقا ليلزم خلاف الغرض المحال وهو ليس بثابت الثاني
لو كان المرسل مقبولا لقبل في عصرنا لان علة القبول هو
عدالة المرسل وانه لا يروي الا عن عدل وهو معنى لا يختص
بالمرسل في غير عصرنا بل هو مشترك لكنه لا يقبل في عصرنا بالاتفاق
واجاب بالفرق بان غلبة الخلاف وكثرة المذاهب يمنعه فيه
وليس يسلم عدم الفرق ولا نسلم نفي التالي فان مراسيل ائمة
النقل يقبل في عصرنا ايضا لانهم عارفون بالشيوخ ولا يروون
الا عن عدل وفيه نظر لان التوقف غير مسموع كما تقدم وصار
المدار الرواية عن عدل وهي مشتركة بين ائمة النقل وغيرهم
الثالث انه لو قبل لم يكن للاسناد فائدة وهو ظاهر
واجاب بمنع الملازمة فان فائدة الاسناد في غير ائمة النقل
ظاهرة وهي زوال الاشتباه في عدالته وفي ائمة معرفة
تفاوت درجاتهم ودفع الخلاف الواقع في المرسل وفيه نظر
لان معرفة تفاوت الدرجات يحتاج اليها لدفع التعارض
والكلام في نفس القبول والعدالة غير كافية ولان رفع الخلاف
لو صلح فائدة وجب الاسناد لانه يقطع النزاع والخصام ويحكم
الشريعة باتفاق العلماء على الحكم واذا وجب لم يقبل مراسيل ائمة
النقل ايضا لكنه ليس كذلك عندكم قال القائل مطلقا الى انه اي الذين
يقبلون المرسل مطلقا تمسكوا بوجهين احدهما قبول مراسيل

السابعي

السابعي على الوجه الذي قررناه واجاب المصنف بان
ذلك لا يفيدهم قبول كل مرسل على التعميم لجواز اختصاص
التابعين بما يوجب قبول مراسيلهم وفيه نظر لان
التساوي في الرواة من جميع الوجوه غير مشترط والموثر
في القبول هو العدالة للقطع بعدم قبول مسند الغير العدل
فضلا عن مرسله والعدالة مشتركة فيجب القبول الثاني
ارسال العدل يدل على تعديل الاصل لان عدالته توجب القبول
واجاب بمنع الدلالة على تعديله مستندا بان الجاهل يرسل
ولا يدري من رواه فضلا عن عدالته وفيه نظر لانه اذا
ارسل وهو عدل فكانه قال حدثني عدل وذلك مقبول ولو فرض
خلاف كان مجازا فلا يقبل وقد اخذت الحنفية على الشافعي
في قوله المرسل يقبل بالشروط المذكورة لان المرسل اذا اسند
من وجه اخر كان القبول حينئذ لكونه مسندا وليس الكلام
فيه والمعترف المصنف برده واذا تحقق معه شرط اخر
كان القبول من الشروط المذكورة انضم غير مقبول الى مثله فانه
يفيد القبول ورده بانه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل
بانضمام احدهما الى الاخر او يحصل الظن الضعيف باحدهما ويتقوى
بالانضمام قيل والحق ان الاول ايضا غير وارد فان المرسل
قد يتقوى بالمسند فيقبل وفيه نظر اما على رد المصنف فلانه يحتاج
الى اعتبار كثرة الرواة او الرواية في الحديث وليس ذلك
بمعتبر عند السلف والحنفية لا يلتزمونه فلا يفيد واما على غيره
فلان المسند مقبول بالاتفاق فلا يحتاج الى انضمام شيء اخر
اليه واعتبار الترجيح فيما نحن فيه غير صحيح لان الكلام في نفس

علم ح

قالوا ح

ولم يسند ح

٢٧٦

القبول على انه لا يفيد الترجيح عند الخصم فكان رد المختلف على
المختلف وغير مفيد واما المنقطع فقد عرفه المصنف بقوله
ان يكون بينهما رجل و معناه رجل لم يذكر في بعض سنده
ولم يعرف حاله كما يرد كما راو عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه
قال وفيه اي في قبول المنقطع نظر فان القائل ان يقول الراوي
المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته مقبوله والموقوف
بان يكون قول صحابي او من دونه وهو ان يكون الراوي
قد وقفه على غير الرسول بان ينتهي روايته الى قول
صحابي او من دونه قال الامر حقيقة الى اخره لما فرغ من
بحث الخبر شرع في الامر وقال الامر اي هذا اللفظ حقيقة
في القول المخصوص على ما اختلفوا فيه وفي اطلاق على الفعل
مجاز وقيل هو مشترك لا وقيل متواطئ اي حقيقة في القدر
المشترك بينهما واختار المصنف الاول واستدل بانه لو
كان مشتركا بينهما يعني بالاشتراك اللفظي لم يسبق القول
الى الفهم لتساويهما حينئذ بالنسبة الى اللفظ لكنه لا يسبق
الى الفهم الا القول فكان حقيقة فيه ولو كان متواطئا لم يفهم
منه الاخص وهو القول فانه اخص من القدر المشترك لاستحالة
كالحيوان والانسان فانه لا يفهم من الحيوان الانسان فكان في
كلام المصنف لف ونشر فتامل واستدل على المختار بانه
لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو مخل بالتفاهم
وعورض بانه لو لم يكن حقيقة كان مجازا وهو خلاف الاصل
وقد تقدم ان المجاز اولى وفي عبارته تسامح لما تقدم ان
استدل بلفظ ما لم يسم فاعله يستعمل في دليل مزيف على مذهب

هو ح

بينهما ح

مطلب ان استدل بلفظ المجهول يستعمل في دليل مزيف

المختار واستعمله المصنف ههنا والبواقي يعرف بقوله وقد
تقدم على الوجه الذي تقرر ثم اذا ابطل التزييف فنقول
انه استدل على ما اصطلح عليه واحتج القائلون بالتواطؤ
بان القول والفعل يشترك في امر عام فيجعل اللفظ له دفعا
للاشتراك والمجاز المحذورين واجيب بثلثة اوجه
الاول ان هذا الاستدلال يودي الى رفع الاشتراك
والمجاز ابدا اذ ما من موضع الا يمكن التكليف فيه
باستخراج امر عام امر عام يمكن جعل اللفظ له فان
خصص هذا الاستدلال بموضع لم يوجد دليل الاشتراك
او المجاز بطل في هذا الموضع لان سبق الفهم الى القول دليل
على كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل الثاني انه يودي
الى صحة دلالة الاعم على الاخص فان القول اخص حينئذ
لامر له ودلالة لفظ الامر عليه لا يمكن البتة لكن بالضرورة
لا دلالة للاعم على الاخص الثالث ان القول بالتواطؤ قول
حادث لم يقل به احد من السلف واختلف الناس في تعريف
الامر فقيل اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فهو احد
اقسام الكلام النفسي فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي
والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي وقوله
على سبيل الاستعلاء الباقيين وقال القاضي وامام الحرمين
في حد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به
ورد بانه دور لاشتماله على المامور المشتق من الامر والطاعة
التي هي موافقة الامر فيجيء الدور فيهما اي في المامور والطاعة
والاول يجوز ان يدفع بانه من باب تعريف الاصطلاحي باللغوي

بالتواطي ح

فلا دور وأما الثاني ففي محل المناقشة لجواز أن يدعى
أن الطاعة موافقة الأمر الاصطلاحي وحينئذ يلزم الدور
وقيل في حده إنه خبر عن الثواب على الفعل وقيل إنه خبر
عن استحقاق الثواب وردهما بأن الخبر يستلزم الصدق
أو الكذب والأمر يأباهما ولقائل أن يقول الكلام في الكلام
النفسي والأمر النفسي يستلزم إخباره بالثواب أو باستحقاقه
بدليل الآيات الدالة على الوعد وهو صادق لا يحتمل الكذب
لكن يرد ما تقدم فيكون تعريف الشيء بلازمه قال المصنف إلى آخره
المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الأمر بالاقتضاء
فعرفوه باللفظ أو الإرادة وفيه نظر لأن المراد بالاقتضاء إن
كان الطلب لم يفارق الأمر نفسيا كان أو لفظيا وإن لم يكن
الأمر من الطلبيات وهو باطل ومن تعريفاتهم قول القائل
لمن دونه افعل ونحوه أي نحو افعل في الدلالة على مدلوله
وإنما قال ونحوه ليندرج تحت الحد صيغ أمر غير العربي
وفيه نظر لأن النصوص التي تستنبط منها الأحكام الشرعية
عربية والتعريف للأمر منها وأما غير العربي فلكونه
ترجمة يعتبر فيه المعنى دون اللفظ والظاهر أنه لإدخال
نحو قل وصه ونزال وليضرب فإنها ليست افعل ولكنها نحوه في كونه
أمرا في لغة العرب وزيف المصنف حده وعكسه أما
حده فإنه يرد عليه التهديد كقوله اعملوا ما شئتم والإباحة
كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا والتكوين كقوله تعالى كن
فيكون وقول الحاكي لمن دونه ائت آتي والمبلغ لغيره فإن
ذلك قول القائل لمن دونه افعل وليست بأمر وأما عكسه
فإنه يرد عليه قول الأدنى للأعلى افعل ونحوه إذا كان على سبيل

تعالى

الاستعلاء إذ العلو ليس بشرط في الأمر وفيه نظر لأنهم قالوا
لمن دونه والأعلى ليس كذلك سواء كان العلو شرطا أو لم يكن
ومنها قول بعضهم الأمر صيغة افعل بتجردها عن القرائن
الصارفة عن الأمر يعني إلى التهديد وغيره من الإباحة
والتكوين وهو فاسد لأنه تعريف الأمر بالأمر فإن
أسقط عنه قيد القرائن الصارفة عن الأمر بقيت
صيغة افعل مجردة وحينئذ يرد التهديد وغيره
كما في الأول ومنها قول بعضهم الأمر صيغة افعل بشرط أن
يكون معها إرادات ثلث إرادة وجود اللفظ وإرادة
دلالة اللفظ على الأمر وإرادة الامتثال فالإرادة الأولى
للاحتراز عن قول النائم والثانية للاحتراز عن
التهديد ونحوه والثالثة للاحتراز عن قول المبلغ
قال المصنف وفيه تهافت أي تساقط لأن المراد بالأمر
المذكور في الحد إن كان اللفظ فسد التعريف لأن تقديره
حينئذ الأمر صيغة أريد دلالتها على الصيغة فإن اللفظ
الذي في قوله وجود اللفظ عبارة عن الصيغة وإن كان
المراد به المعنى فسد أيضا لأنه جعل الأمر صيغة ثم ذكره
ولم يرد به الصيغة فلا يكون الأمر صيغة ورد لجواز
أن يكون المراد بالأمر الذي هو المعرف الصيغة وبالذي
في التعريف المعنى وهو الطلب ويكون تقديره الأمر صيغة
أريد بها الدلالة على الطلب وأجيب بأن هذا التعريف
على رأي من نفى الكلام النفسي وذلك لا يصح على رأيهم لأنهم هربوا
من تعريفه بالاقتضاء لذلك وفيه نظر لأن سلب الطلب عن

الامر لا يصح على كل حال ورد هذا التعريف ايضا باخذ الاستعمال
فيه والاستعمال فعل المامور به فكان دورا وفيه نظر لان
الحق الارادات الثلث شروط والشرط لا يتوقف
على المشروط فلا دور ومنها ما قال بعضهم الامر هو ارادة
الفعل ورد بانه غير منعكس لصدقه بدونها كما في
السلطان اذا انكر ضرب رجل عبده وتوعّد باهلاك السيد
واذا على مخالفة العبد فيما يامره وطلب صدقه فانه يامر
العبد بشي ليشاهد السلطان مخالفة العبد ولا يريد الاتيان
بالمامور به قطعا لانتفاء ارادة الرجل هلاك نفسه
واورد المعتزلة مثله على تعريف الامر بالطلب فان العاقل
لا يطلب هلاك نفسه قال المصنف وهو لازم والاولى ان
يورد مذهب المعتزلة بان الامر لو كان ارادة الفعل
لوقعت المامورات كلها وليس كذلك بالضرورة وبيان
الملازمة بان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت فمعناها تخصيص الشي بحال حدوثه
دون وقته فاذا لم يوجد الشي لم يتخصص بحال حدوثه واذا
لم يتخصص بها لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين
انه اذا لم يوجد الشي لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انها اذا
تعلقت بشي وجد بحكم عكس النقيض فعلى تقدير ان يكون الامر
هي الارادة يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا
هذا حل كلام المصنف على الوجه الذي يحتاج ويمكن ان تقرر
المسلم باهون من هذا وهو انه تعالى لو كان الامر هو
الارادة وقعت المامورات لان المراد واقع والفرض
انها ارادات ولا يتخلف المراد عن الارادة وفي كلامه نظر

من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الامر اذا كان الارادة كان
معنى الارادة تخصيص الشي بحال حدوثه بل معناها المشية
الحادثة والثاني ان هذا وبه من الوجه الاول في ابطال
تعريف المعتزلة لا يحد كما فان الرد المذكور وارد على تعريف
الامر بالطلب سوا كان مذهب المعتزلة حقا او باطلا قال
القايلون الى اخره اختلف القايلون بالكلام في ان الامر له — النفسي صح
صيغة مختصة او لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا وقال
غيره نعم قال امام الحرمين والغزالي والاكثرون ان
هذه الترجمة عن الاشعري خطا فان قول القايل لغيره
امرتك وانت مامور واوجبت وندبت صيغ خاصة
بالامر غير متنازع فيه ولا خلاف في امكان التعبير بها
وانما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي مختصة بالامر او لا
لكونها مترددة بين محامل كثيرة وقال صاحب الاحكام لا وجه
لاستبعاد هذا الخلاف وقول القايل امرتك وانت مامور
ونحوها لا يدفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة
الامر الموضوعة للانشاء وما مثلناه من الصيغ امكن ان يقال
انها اخبارات عن الامر لا انشاءات وان كان الظاهر صحة
استعمالها للانشاء كما في بعت واشتريت واختلفوا في صيغة
افعل على ثمانية مذاهب الجمهور على انها حقيقة في الوجوب
مجاز في غيره وابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره
وقيل انها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب
وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا
وتوقف الشيخ والقاضي فيها اي في الاشتراك والانفراد بمعنى
ان الصيغة تحتملها ولا جزم باحدهما وقيل انها مشتركة

في الطلب الوجوب والندب والاباحة وقالت الشيعة انها مشتركة
في الثلثة والتهديد قال لنا ثبوت الاستدلال الى آخره احتج
المصنف على مذهب الجمهور بالاجماع والكتاب والعرف
اما الاجماع فلان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بمطلق صيغة
افعل بدون قرينة على الوجوب وشاع هذا الاستدلال ولم ينكره
احد فيكون اجماعا على ان مطلق صيغة افعل للوجوب كالعمل
بالاخبار فانه لما اشتهر بين الصحابة العمل بها كان اجماعا وقد
اعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد الا الظن والظن لا يعتد به في
امثال هذه المسائل واجاب بانا لا نسلم انه لا يفيد الا الظن بل يفيد
القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا الظن لكن لان
ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ
ظهور كونه مدلولا له والا لتعذر العمل باكثر الظواهر
من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني قوله للملائكة اسجدوا امر
الله الملائكة وابليس بالسجود لادم ولم يمتثل ابليس فذمه
لان قوله تعالى ما منعك ليس للاستفهام بالاجماع فكان للذم
ولو لم يكن للوجوب لما ذم ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعوا ذم على مخالفة امره التي هي ترك الركوع فلو لم يكن
للوجوب لما ذم عليها ومنه قوله تعالى افعصيت امري ولا اعصي
لا بترك الواجب ويجوز ان يركب قياس هكذا تارك الامر
عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيكون الامر للوجوب
والا لما استحق تاركه النار ومنه قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة هدد على مخالفة الامر فكان
للوجوب واعترض على هذا الدليل بان المخالفة عبارة عن ايجاب

وندب يعني ان كان الامر للوجوب فحمله على الندب مخالفة
وبالعكس لا انها عبارة عن ترك المامور به واجاب بانه
بعيد والظاهر حملها على ترك المامور به فيكون راجحا
وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض
ايضا بانا لا نسلم انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان
الامر في قوله تعالى عن امره مطلق لكونه مفردا والمطلق
لا يفيد العموم واجاب بانه عام بدليل صحة الاستثناء ولقائل
ان يقول في الايات دلالة على ان ترك المامور به يوجب الذم
والتهديد وغير ذلك وهو مسلم وذلك يدل على ان
المامور به فيها كان واجبا وهو ايضا مسلم ولكن ليس
الكلام في ذلك وانما الكلام في ان الصيغة للوجوب او لغيره
وليس فيما يدل على ذلك لجواز ان يكون استعمال الصيغة فيه
مجازا بالقرينة ترتب الذم وغيره عليه وفيها اعتراضات
تفصيلية ذكرنا بعضها في التقرير واما العرف فلانا نعلم
ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو كان الامر
بالخياطة بكتابة او اشارة فلم يمتثل العبد عد عاصيا ولو
لم يكن الامر للوجوب لما كان كذلك واستدل على ان صيغة
الامر للوجوب بان الامر يستعمل للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وليس مشتركا بين هذه الاربعة او ثلثة او اثنين
منها لان الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره لواحد من هذه
الاربعة والاباحة والتهديد لم يذهب اليه احد فيكون
كل منهما بعيدا ان يكون الامر له ولا يكون للندب ايضا للفرق
قطعا بين ندبتك ان تفعل كذا وبين افعل كذا باستحقاق اللوم

لكونه بدل

في الثاني دون الاول فكان الثاني للوجوب واجاب بانا نمنع
لا نسلم الفرق بينهما وان سلم الفرق فلا نسلم ان الفرق باللزوم
بل بان الاول نص في الندب والثاني محتمل قال الندب اي احتج
القايل بالندب استدل بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم ردّ الاتيان بالمامور به الى مشيتنا والمندوب
هو المفوض الى مشيتنا وهو ضعيف لان دلالة الرد الى المشيئة
على الاباحة اظهر منها على الندب واجاب بانا لا نسلم انه رد الى
مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو مقتضى الوجوب لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو ضعيف لعدم اختصاص الوجوب
بالاستطاعة بل الندب ايضا يحتاج اليها واحتج القايل بكون
الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب بان مطلق الطلب
ثابت من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على الترك
وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا موجب لتقييده
بالجزم او عدمه فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك
والمجاز ولقايل ان نقول قياس من الشكل الثالث ونتيجته
جزئية ومطلوب الخصم كلي فلا يكون الدليل مفيد المطلوب
واجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا موجب لتقييد الطلب بالجزم
فان دلايل الوجوب كلها توجبه وهو ضعيف لان دلايل الوجوب
حينئذ التعارض فلا تفيد التقييد قوله ثم فيه يعني سلمنا انه
لا موجب للتقييد لكن فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات
فان رجحان الفعل على الترك لازم لماهية الوجوب والندب
لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك وقد استدل به
على كون الامر للقدر المشترك فانه لا يجوز لانه يفضي الى رفع
المشترك من كلام العرب اذ ما من مشترك الا وهو مانه في لانه فيحمل

الا ويشترك حج

صحح

القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز ولقايل ان نقول كما لا يجوز
اثبات اللغة بلوازم الماهية لا يجوز بالدلايل العقلية والسمع
يتعارض فلا يثبت مفهوم ما للامر وهو تعطيل واحتج
القايل بالاشتراك بان الاطلاق ثبت في كل من الاربعة
والاصل في الحقيقة ولم يتعرض المصنف لجوابه لوضوحه
لان الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم تستلزم الاشتراك ولقايل
ان نقول لا نسلم ان الاشتراك عند الخصم محذور ولا يقال انه
محذور بالاخلال لانه يلتزم الفهم الاجمالي واحتج القاضي
على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان
ثبوته اما من دليل او لا والثاني باطل لان القول بلا دليل
ليس مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا وهو
باطل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغة او نقليا متواترا
وهو يوجب علم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم واجاب
بان الاستقراءات المتقدمة دليل على ثبوته وفيه بحث من
وجهين احدهما ان لقايل ان نقول التوقف لا عن دليل
ونختار ان لا دليل دليل للنافي والثاني ان يقال الاستقراءات
انما تثبت نقلا فاما ان يكون متواترا او احادا وعاد
المحذور واحتج لكونه حقيقة في الاذن الذي هو القدر
المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بدليل القايل
بكونه لمطلق الطلب وجوابه كجوابه قال مسئلة صيغ الامر
الى اخره صيغة الامر المجردة عن قرائن المرة والتكرار لا تدل
على شيء منهما وهو مختار امام الحرمين والمصنف وقال
الاستاد ابو اسحق انها تقتضي التكرار مدة العمر ان امكن

عن دليل حج

يعني

وقال كثير من الأصوليين انه للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل
بالوقف وفسر بكونه مشتركا بين المرة والتكرار من غير
ترجيح وبكونه غير معلوم في الواقع واحتج المصنف على اختيار
الإمام بوجهين أحدهما أن مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن مدلوله لانه لو دخل أحدهما
في مدلوله و قرن الأمر به لزم التكرار وبالآخر لزم النقض
والدليل على خروج التكرار عن مدلوله الخروج عن عهدة
المأمور به بالمرة والثاني القطع بأن المرة والتكرار من
صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة
وفيه نظر لجواز أن تكون الصفة لازمة فيدل الموصوف عليها
بالالتزام واحتج الأستاذ بثلاثة أوجه الأول أن الأمر
ورد في الصلوة والصوم وحمل على التكرار فيهما بالاتفاق
فلو لم يقتض التكرار لزم التكليف بلا دليل وأجاب المصنف
بأن تكرار الصلوة والصوم ليس مستفادا من الأمر بل بفعله
صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لأن تكرارهما فرض والفعل لا يثبت
به الفرضية وعورض بأن الأمر ورد في الحج وحمل على المرة
بالاتفاق وفيه نظر لأن حديث الأقرع بن حابس صرفه
عن مقتضاه ولأن الشرط الإمكان وهو من الأماكن البعيدة
غير ممكن إلا بالجلاء عن الوطن وفيه حرج عظيم وهو مدفوع
والثاني أن النهي مثلا يقتضي التكرار فيجب أن
يكون الأمر كذلك بجامع الطلب ورد بأنه قياس في اللغة
وهو غير معتبر عندهم وبالفرق بينهما من وجهين أحدهما
أن النهي نفي الفعل ونفيه دائما ممكن والأمر الإتيان به وهو
على الدوام غير ممكن وفيه نظر لأن صوم الدهر ممكن والآخر أن

التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الأمر
فإنه يمنع عن الأمر بغيره وفيه نظر فإن الأوامر الموقتة
بوقت لا يمنع الأمر بغيره والثالث أن الأمر بالشيء نهي عن
ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار وأجاب بأنا لا نسلم أن
الأمر بالشيء نهي عن ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم أن النهي الضمني
يقتضي التكرار فإن اقتضاء النهي الضمني التكرار فرع اقتضاء
الأمر التكرار فكان الاستدلال به مصادرة على المطلوب
واحتج من قال إنه يقتضي المرة بأنا قاطعون بأن السيد
إذا قال لعبده ادخل فدخل مرة عد ممتثلا ولو كان
للتكرار لما عد لأنه لم يأت بالمأمور به وأجاب بأنه إنما عد
ممتثلا لإتيانه بفعل المأمور به فإنه المطلق وهو يتحقق تحت
فرد لا لكونه ظاهرا في المرة واحتج الواقف بأنه لو ثبت المرة
أو التكرار فإما أن يكون بدليل أو لا إلى آخره وتقريره وجوابه
قد مر قال مسألة الأمر إذا علق إلى آخره هذه المسألة هي
فرع مما تقدم من اقتضاء الأمر التكرار إذا علق الأمر على
صفة ثبتت عليتها وجب تكرار المأمور به بتكررها لأن
الإجماع منعقد على اتباع العلة في تكرره بتكررها لا لأن
الأمر يقتضي التكرار وعلى صفة لم يثبت عليتها اختلفوا في
وجوب تكرار الفعل بتكررها والمختار عدمه لأنا قاطعون
بأن الرجل إذا قال لعبده إن دخلت السوق فاشتر اللحم
فاشتراه مرة امتثل وإن كرر الشراء بتكرر الدخول استحق
اللوم واقتضاء التكرار يمنع استحقاقه واحتج القائلون
بأن تعليق الأمر بصفة مطلقا يقتضي التكرار بوجهين أحدهما

فالأمر بالشيء يقتضي التكرار ح

موقوفا ح

انه ثبت في اوامر الشرع تكرره بتكرر ما علق عليه سواء
كانت الصفات شروطا او عللا كقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله الزانيه والزاني
فاجلدوا وكقوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانها اقتضت
التكرار فيها واجاب المصنف عنه بما معناه ان ما كان علة
فلا كلام فيه وما كان غيرها فبدليل خاص اقتضى ذلك لا
لاجل التعليق ولقايل ان يقول لا بد من بيان الدليل لننظر
في صحة الدلالة وعدمها والثاني ان تكرر الفعل بتكرر العلة
بلا خلاف وذلك يوجب تكرره بتكرر الشرط بالاولى لانه
اقوى منها فان المشروط ينتفي عند انتفاء الشرط بخلاف
المعلول فانه قد لا ينتفي بانتفايها كالمعلول النوعي واجاب
بان العلة اقوى من الشرط لان العلة تقتضي معلولها كلما وجدت
وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه وحينئذ
لا مدخل للشرط في الوجود اصلا وذلك واضح وكون المعلول
النوعي لا ينتفي بعدم علة شخصية لا يتصل بمحل النزاع لان كلامنا
في ان وجود العلة يقتضي وجود المعلول وذلك ثابت غير مدفوع
فيتكرر بتكرره قطعا واما ان عدمها يقتضي عدم المعلول فلم
نتعرض له ولم نحتج اليه بخلاف الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود
المشروط وذلك ايضا ثابت غير مدافع فلا يتكرر بتكرره قطعا
قال مسئلة القايلون بالتكرار الى اخره القايلون بان الامر المطلق
يقتضي التكرار يلزمهم القول بانه يقتضي الفور لان من ضرورة
التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى اخر
العمر والذين قالوا بان الماهية تبرء المكلف اختلفوا فقال بعضهم
يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم

انه صح

على الفعل وقال امام الحرمين بالوقف على معنى لا اعلم لغة من غير
قرينة انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر المامور والى
بالمامور به على الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف وان بادر
المامور والى بالمامور به على الفور لم نقطع بكونه ممتثلا بل
نتوقف فيه ايضا كما نتوقف في الفور ونقل عن الشافعي ما اختير
في التكرار وهو انه لا يقتضي الفور كما لا يقتضي التكرار واختاره
المصنف والدليل عليه ما تقدم في التكرار وتقريره ان مدلول
الامر تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عنه والفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة للموصوف على الصفة وفيه
نظر قد تقدم استدل القايلون بانه يقتضي الفور بسبعة
اوجه الاول العرف فان الرجل اذا قال لعبده اسقني ماء فانه
يفيد الفور قطعا ولهذا يذم على التاخير واجاب بان
الفور مستفاد من القرينة يعني الحاجة والكلام في المجرد
عنها الثاني ان كل مخبر ومنشئ فانما يقصد بانشائه الزمان
الحال كزيد قايم وانت طالق فكذا الآمر بامره لانه قسم من
الكلام واجاب بانه قياس في اللغة وبالفرق بان في الامر
استقبالا قطعا لان الامر لتحصيل ما ليس حاصلا في الحال ولانه
مشتق من الفعل المستقبل وفيه نظر من وجهين احدهما انه مبني
على الفرق وقد تقدم غير مرة والثاني انه مشتق من الفعل
المضارع وهو صالح للحال والاستقبال لا انه مستقبل البتة
والامر لان تحققه في الحال ليس بحاصل الثالث ان الامر طلب
كالنهي والنهي يفيد الفور فكذلك الامر الرابع ان الامر بالشيء نهي
عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا ما يستلزم النهي

عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم وقد تقدم هذان
الوجهان في المسألة المتقدمة مع الجواب عنها الخامس
انه امر الله تعالى الملائكة وابليس بالسجود لآدم وترك
ابليس السجود فذمه الله على ترك السجود على الفور بدليل
قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام قطعا
فيكون للذم ولعدم تمكن للفور لم يوجب الذم لمسامح ان يقول
معنى كونهم يجب على الفور واجاب بانه اقتضى الفور بقرينة
قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح
ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور وفيه نظر
فانه ليس في الآية الا دلالة وقوع السجود من الملائكة عقيبها
والوقوع عقيبها اما ان يكون قبل الامر او بعده والاول
ليس مما نحن فيه لكونه ليس مامورا غير مامور به والثاني
يفيد المطلوب السادس لو كان التاخير مشروعا في الوجب
ان يكون الى وقت معين عند المكلف والا لزم تكليفه
بعدم الواجب تاخير الواجب عن وقت لا يعلمه وهو
تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التاخير الى وقت
معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه
لا يعيش بعده لان القائلين بالتاخير بالتراخي قائلون به
لكن لا بد لغلبة ظنه من دليل وهو اما كبر السن او مرض
شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما واجاب اولا
بنقض اجمالي وهو ان هذا الدليل منقوض بما اذا صرح للمكلف
بجواز التاخير مثلا ان يقول صل متى شئت فانه يطرد هذا

الدليل فيه مع انه للتراخي بالاتفاق وثانيا بنقض تفصيلي
منع الملازمة وتقريره لا نسلم انه اذا لم يجب التاخير الى
وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم
ذلك ان لو كان التاخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان
بالمامور به على الفور فان المراد بالتراخي هو ان لا يكون
الفور لازما لا ان لا يكون لا يجوز السابع ان تعالى فعل المامور به
من الخيرات وسبب للمغفرة ومثله يجب الاتيان به على
الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة
والامر للوجوب واجاب بان الامر بذلك للندب على معنى انها
افضل من التاخير وقد بينته انه لو لم يحمل على ذلك انتفى
المسارعة لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز
الاتيان به بعد ذلك فلو وجب الفور تضيق ولا مسارعة
فيه وفيه نظر فان للخصم ان يقول المسارعة هي المسابقة الى
الشيء واما جواز الاتيان به بعد ذلك فليس بداخل في مفهومها
واستدل القاضي بما مر في الواجب الموسع من وجوب
العزم في اول الوقت او الاتيان بالمامور به وقد تقدم
مع جوابه ثمة واستدل امام الحرمين بان الطلب متحقق
بورود الامر والخروج عن العهدة بالتاخير مشكوك فيه
فوجب ترك المشكوك فيه فتعين المبادرة واجاب بما معناه
ان الطلب على الفور متحقق او على التراخي او مطلق لا سبيل
الى الاول لكونه مصادرة ولا الى الثاني لانه يفيد خلاف المقصود
فتعين الثالث والمطلق يحتمل البدار والتاخير من غير ترجيح
فكان الخروج عن العهدة بالبدار كخروجه بالتاخير وحينئذ لا يكون

شكوكا ولكن كلامه في الدلالة على هذا البيان في حيز الالغاز
قال مسئلة اختار الامام الى اخره اختلفوا في ان الامر بشيء
معين هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب امام الحرمين والغزالي بعينه صح
الى ان الامر بشيء معين لا يكون نهيا عن ضده ولا نقيضه عقلا اي
لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك المامور به وقوله
معين قيد اتفاقي وقال القاضي ابو بكر اولا الامر بشيء بعينه
نهي عن ضده ثم قال ثانيا انه يتضمن النهي عن ضده اي يستلزمه
ثم اقتصر قوم من القائلين بكونه نهيا عن ضده على ان يقول
والنهي عن الشيء امر بضده او يستلزم له وقال القاضي النهي
كذلك فيهما اي النهي عن الشيء امر بضده او نقيضه عقلا ثم من
القائلين بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده او يستلزمه من قال
ان الامر الذي هو نهي عن ضده او مستلزم له هو امر
الايجاب لا الندب ومنهم من لم يخصه به قال لنا لو كان الى اخره
احتج المصنف على ان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده ولا نقيضه
عقلا بانه لو كان كذلك لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل
الكف عنه لان النهي طلب الكف عن الضد والفرض ان الامر
عينه والشيء لا يحصل بدون تعقله لكنا نقطع بان الآمر قد يطلب
شيئا مع الذهول عن ضده والكف عنه واعترض بانا لا نسلم
تحقق الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد
يطلق على امر خاص كالاكل والشرب بالنسبة الى الصلوة وعلى
امر عام وهو ترك المامور به كانه يتحقق بكل من الامور الخاصة
والمراد بالضد هنا هو الثاني وتحقق الطلب مع الذهول عنه
ممتنع لان الآمر عند الامر يتعقل ترك المامور به اذ لو علم ان المامور

متلبس بالمامور به لم يامره لانه تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول
هذا تناقض ظاهر لان مدعاهم ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده ودليلهم بالتمحل الشديد يدل على انه شيء يستلزم تعقل
الامر تعقله واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الامر لو علم ان
المامور على الفعل لم يامره قوله لامتناع تحصيل الحاصل قلنا
لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كان الامر يطلب تحصيل
الفعل في الحال وهو ممنوع فان الآمر يطلب به الفعل في الزمان
المستقبل ولو سلم ان الضد العام معلوم للامر فالكف
غير معلوم له وهو واضح وفي كلامه نظر من وجهين احدهما
انه يستلزم ان يكون الامر لطلب دوام المامور به لا لطلب
المامور به اذ كان المامور على المامور به وقت الامر والامر
فلا يفيد شيئا والثاني ان كون الكف غير معلوم يدفع كون
الامر بالشيء عين النهي عن ضده ولا يدفع كونه متضمنا له لان
كونه غير معلوم لا ينافي ان يكون لازما من لوازمه لان
معرفة الشيء يستلزم معرفة ما يتوقف عليه ماهيته
اما اللوازم الخارجية فانما يتوقف عليها وجود الشيء لا العلم
به فيجوز ان يتحقق الشيء لوجود لوازمه وان لم يكن العلم به حاصلا
قال القاضي الى اخره احتج القاضي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده
بوجهين الاول لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان
اما ضدا له او مثلا له او خلافا له لانحصار الغير في ذلك
لانه اذا لم يكن بعينه فاما ان يكونا متساويين في صفات
النفس اي في تمام ذاتياته او لا والاول هما المثلان
كزيد وعمرو والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما او لا والاول

في الضدان وسنذكر هذا النقيضان والعدم والملكة فالضدان
كالسواد والبياض والنقيضان كالانسان واللاانسان
والعدم والملكة كالعمى والبصر والثاني هما الخلافان كالحركة
والسواد لكن التالي باطل لان الامر بالشيء والنهي عن ضده
لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لكنهما يجتمعان لعدم
تنافيهما ولقائل ان يقول الضدان لا يجتمعان في محل واحد في زمان
واحد والامر بالشيء والنهي عن ضده كذلك لان زمان التلفظ
بالامر غير زمان التلفظ بالنهي عن ضده ثم ان قوله انهما يجتمعان
يدل على التعدد والمدعى انهما واحد ولو كانا خلافين لجاز
وجود احدهما مع ضد الآخر ومع خلاف الآخر لان حكم
الخلافين ذلك كالعلم والارادة فانه يجوز وجود العلم
مع ضد الارادة وهي الكراهة ومع خلافها وهو المحبة
وعكسه وهو وجود الجهل مع الارادة ومع السخاوة
التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع الامر بالشيء مع ضد
النهي عن الضد وهو الامر بالضد لانه يلزم الامر بالشيء والامر
بضده وذلك امر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين
او الامر بالمتنافيين ان لم يكن كذلك وذلك تكليف ما لا
يطاق فلا يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين
واذا بطل الاقسام الثلثة بطل التالي واجاب المصنف
عن هذا الوجه بان القاضي ان اراد بطلب ترك الضد
الذي هو المعنى بالنهي عن الضد طلب الكف عن الضد فنختار
انهما خلافان حينئذ ونمنع اذ ذاك ما جعله القاضي لازم
الخلافين وهو اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف وخلاف
الخلاف لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة

والمعلول المساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع
ضد الآخر لانه اجتماع الضدين لعدم انفكاك احدهما عن الآخر
فكلما يصدق احدهما يصدق الآخر وايضا قد يكون ضد
احد الخلافين ضد الخلاف الآخر كالظن والشك فانهما
خلافان وكل منهما ضد العلم فيكون كل منهما ضد ضد الآخر قال
شيخي العلامة المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان
على الوجه الذي فسر المصنف الضدين والمثال الصحيح هو
الضاحك والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسره
وكل منهما ضد للصاهل والفرق بين الوجهين المذكورين
ان الاول سند لنقض تفصيلي والثاني نقض اجمالي وان اراد
القاضي بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المامور به كان النهي
عن الضد عين الامر بالشيء وصار النزاع لفظيا في تسمية الفعل
بترك الضد ثم في تسمية طلب ذلك الفعل نهيا والقاضي ان
السكون عين ترك الحركة فطلب السكون الذي هو الامر
بالسكون هو بعينه طلب ترك الحركة الذي هو النهي عن
ضد السكون واجاب بما تقدم وهو ان النزاع حينئذ يكون
لفظيا قال المقتضي الى آخره احتج القائلون بان الامر بالشيء
يتضمن النهي عن ضده بوجهين احدهما ان امر الايجاب طلب
فعل يذم تاركه ولا يذم الا على فعل لان العدم غير مقدور عليه
وغير المقدور عليه لا يذم تاركه وذلك الفعل هو الكف او
فعل ضد المامور به لان عدم المامور به لا يحصل الا باحدهما فيكون
الكف او فعل ضد المامور به منهيا فيكون امر الايجاب عنه ح
مستلزما للنهي عن احدهما وفيه نظر لانه يكون مستلزما للنهي عن

وهو احدهما لا النهي عن احدهما وهو خلاف المطلوب واجاب
بان هذا الدليل مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من معقول (ان صح)
الامر لا بدليل خارجي وليس كذلك بل العلم بالذم على الترك مستفاد
من دليل خارجي ولقائل ان يقول الدليل الدال على ذلك اما ان يكون
شرعيا ولا نسلم وروده على ان ذلك كان معلوما قبل الشرع
واما ان يكون عقليا وهو ليس بحجة فلم يبق الا ان يكون من
معقوله ثم قال ولئن سلم ان الذم على الترك من معقول الامر
لكن لا نسلم ان الذم لا يكون الا على فعل يجوز ان يكون على انه لم يفعل
لا انه فعل كما قال العلام غير مقدور لان ذلك هو الممتنع وليس الكلام
فيه ولئن سلم ان الذم على الفعل لكن لا يصح ان يكون الكف منهيا عنه
لان النهي هو طلب كف عن فعل لا طلب كف عن كف والا ادى الى
وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر لان الامر بالشيء يستلزم
تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهو باطل قطعا
فانا نجد انفسنا نامر باشياء ولم نتصور شيئا من ذلك واذا
لم يكن النهي طلب كف عن كف لم يكن الكف منهيا عنه وفيه نظر من
وجهين احدهما ان قوله النهي طلب كف عن فعل لا عن كف نعم ان
الفساد انما هو باعتبار جعل الكف منهيا عنه وليس كذلك فان
الفساد باق وان كان المنهي عنه فعلا لا كفا فانا نجد من انفسنا
اذا امرنا بشيء ان الذهن لا يتوجه الى شيء من ذلك والمنازع مكابر
والثاني ان هذا الجواب مخصوص بدفع كون الكف هو الفعل
الذي يلزم عليه لا الضد الثاني ان الامر بالشيء يستلزم كونه مامورا به
واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فترك الضد واجب وترك الضد هو الكف عنه او نفيه

(عنه صح)
فيكون احدهما مطلوبا ويكون ضد المامور به منهيا فيكون
الامر بالشيء نهيا عن ضده واجاب بقوله وقد تقدم وهو
انه ليس كل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل ما لا يتم
الواجب الا به اذا كان شرطا شرعيا كان واجبا وترك الضد
ليس كذلك وفيه نظر لان ذلك مختار له على خلاف اكثر الاصوليين
فيكون ردا للمختلف على المختلف وقد تقدم هناك ابطال الوجوه
المذكورة عنه قال الشارح ذهب الى اخره القائلون بان
النهي عن الشيء هو بعينه امر بضده كما ان الامر بالشيء هو بعينه
النهي عن ضده احتجوا بثلثة اوجه الاول والثاني متمسكا
القاضي يعني الدليلين الدالين على عدم المغايرة لانه لو لم يكن النهي
عن الشيء امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى اخره
ولان السكون عين ترك الحركة فطلب ترك الحركة بعين السكون
فالنهي عن الحركة هو بعين الامر بالسكون وقد مر جوابهما
والوجه الثالث ان النهي طلب ترك فعل وترك الفعل هو
بعينه فعل الضد والنهي طلب فعل الضد ولا ما هو طلب
فعل ضد امر فالنهي عن الشيء هو بعينه امر بضده واجاب عنه
ببطلان الحجة بوجهين الاول لو كان ترك فعل هو بعينه فعل الضد
لكان الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط وبالعكس لان
~~ترك الزنا حينئذ يكون فعل اللواط هو ضده وترك اللواط~~
~~واجب فالزنا واجب وترك اللواط فعل الزنا الذي هو ضده~~
وترك الزنا واجب فيكون اللواط واجبا ولا نزاع في بطلان
ذلك الثاني انه لو كان ترك فعل هو بعينه فعل ضده لزم
ان لا يتحقق المباح في الشرع لان كل مباح ضده الحرام وضد الحرام

(ترك اللواط حينئذ يكون فعل الزنا الذي هو ضده وترك اللواط واجب فالزنا واجب وترك الزنا فعل اللواط الذي هو ضده صح)

بعينه ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا
ولقائل ان يقول هذا الجواب ليس بشي لان المسئول جعل ترك
الزنا مثلا فعلا خاصا هو فعل ضد الزنا الا على ما قاله فانه قد قرر
ان علام النهي ضد فترك الزنا عنده فعل ضده الذي هو ملابسة
وليس للواط دخل لنفي المباح في ذلك مدخل الثالث ان النهي
طلب الكف عن الفعل فيكون الكف عن الفعل مطلوبا لا فعل الضد
المراد قال قيل لعل لم ان النهي طلب الكف عن الفعل فالكف فعل
فيكون طلبه امرا لان طلب الفعل امر اجيب بانه حينئذ
يرجع النزاع لفظيا لانا لا نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه
امرا ويلزمكم ان يكون النهي نوعا من الامر لانه حينئذ يكون
طلب الفعل سواء كان كفا او غيره انتهى اقول ان كان ذلك الفعل
كفا سمي نهيا ايضا والقول بان النهي نوع من الامر باطل ومن
ثم اي ومن اجل ان القول بان النهي نوع من الامر باطل فيكون مما
في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولقائل ان يقول بعد ان
صار النزاع لفظيا لا وجه لا يراد كون النهي نوعا من الامر لجواز
ان يجعل الامر والنهي عندكم عبارتان عن معنى واحد فان كان
بصيغة السلب قلنا نهي عن الشي وهو امر بضده وان كان
بصيغة الايجاب قلنا امر بشي وهو نهي عن ضده وقول من قال
انه طلب فعل غير كف غير ناهض لانه اصطلاح ولا مشاحة فيه
قال الشارح وذهب الى اخره القائلون بان النهي عن الشي يستلزم
الامر بضده كما ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده احتجوا بان
المطلوب بالنهي وهو الترك كفا كان او ان لا يفعل لا يتم الا بفعل
احد اضداده وما لا يتم المطلوب الا به فهو مطلوب فالنهي عن الشي

فعل الضد صح
وطلب

يستلزم طلب فعل الضد امر فيكون النهي مستلزما للامر
اجيب بالالتزام القطعي وهو انه يلزم ان يكون طلب
ترك الزنا مستلزما لطلب فعل اللواط وفيه نظر لانه قال
لا يتم الا باحد اضداده يعني لا على التعيين واحد الامور على
التعيين ليس بواحد منها بعينه فلا يرد عليه اللواط ولا الزنا
غاية ما في الباب ان يتحقق في اضداده فيحتاج على دليل
صريح على حرمته ترجح على موجبه الذي يوجبه استلزمه مما
لان الصحيح اقوى من المستلزم قال وايضا يلزم الا مباح في
الشرع لما ذكر وفيه نظر لان كلامهم في ادلتهم وغيرها يدل على
ان المراد بالضد شي خاص وهو فعل المنهي عنه فان الزنا لما كان
منهيا عنه مثلا فضده الذي هو ترك فعله مطلوب وكل طلب
فعل امر عندهم فلا مدخل فيه للمباح قال الذين الى اخره والقاضي صح
الذين يفرقون من الطرفين ويقولون الامر بالشي هو بعينه نهي
عن ضده او يستلزمه دون العكس انما يفرقون من الطرفين لاحد
امور اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل هو عدم
والامر طلب وجود فعل وطلب العدم لا يكون عين طلب الوجود
ولا متضمنا له وفيه نظر لان الوجودي قد يستلزم العدمي فان
تصور كل شي يستلزم تصور ما ليس غيره هاهنا قيل وهذا الدليل
يوجب ان لا يكون الامر بالشي نهيا عن ضده ولا مستلزما له
لان طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ولا متضمنا له واما
الالتزام المذكور وهو لزوم كون الزنا واجبا وهذا الدليل
ايضا باطل لان الامر بالشي لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما
له يلزم ان يكون الامر بالصلوة بعينه نهيا عن الحج او مستلزما له

يستلزم العدمي قد الوجودي صح

ان كان ضدا صح

فان الصلوة ضد للحج وفيه نظر لان الحج وامثاله تعذر الدليل
الصارح على وجوبه حتى كل الدليل الذي ينفيه فالاستلزام مرجحا
للصحيح عليه واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك
والترك فعل لما تقدم ان الذم لا يكون الا على الفعل فاستلزم النهي
النهي عن الترك الذي هو نفي كف فلو كان النهي مستلزما للامر
لزم ان يكون طلب الكف مستلزما لطلب نفي الكف وهو
مستحيل واما لانه لو كان النهي مستلزما للنهي للامر لزم نفي
المباح لانه يلزم من النهي الامر بالمباح الذي هو ضد المنهي عنه
فانتفى المباح لكونه مامورا به واجب وهو ايضا باطل لان
الامر بالشيء لو كان مستلزما للنهي عن الضد للزم ايضا نفي المباح
~~وقد تقدم الكلام على ذلك فتذكر~~ قال والمخصص الى اخره والذين
خصصوا استلزام الامر للنهي بامر الايجاب احتجوا بالامرين
الاخيرين اما بالامر الاول منها فلان الامر انما يستلزم النهي
بسبب الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يستلزم
الامر الذي للندب النهي عن ضده ولقائل ان يقول لو كان علة
الاستلزام ذلك لا يستلزم نفي الايجاب الامر بضده لانه طلب كف
فعل يلزم فاعله وكف فعل يلزم فاعله مامور به وهذا النقض
وارد على القائلين بالطرفين ايضا واما بالثاني فلان استلزام
الامر للنهي يوجب نفي المباح وهو خلاف الاصل فخصص امر الايجاب
باستلزام النهي دون امر الندب تقليلا لما هو خلاف الاصل
ولقائل ان يقول هذا باطل قطعا لان مقتضاه تسويغ انتفاء المباح
في امر الايجاب قال مسئلة الاجزاء الى اخره اختلف الناس في
معنى الاجزاء فقيل هو الامتثال وعلى هذا اذا اتى بالمامور به على الوجه

فعل يلزم عليه منهي عنه
واما النهي عن الشيء
فلا يستلزم الامر بالضد
اما لان النهي طلب
كف فعل والامر
طلب فعل صح

فلما قيل ان صح

للنهي صح

على ان نفي المباح يلزم
من استلزام النهي
الامر لا عكسه فيما قال العاصم

لانه ضد المامور به فيكون منهيا عنه فلا يكون مباحا

الذي امر به تحقق الاجزاء بالاتفاق وقيل هو سقوط القضاء
وعلى هذا التفسير اختلفوا فيما اذا اتى بالمامور به على
الوجه الذي امر به فذهب بعضهم الى انه تحقق الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء وهو مختار المصنف وقال عبد الجبار
لا يسقط القضاء به واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين
الاول ان الاتيان بالمامور به لو لم يستلزم الاجزاء لم يعلم
الامتثال لبقاء احتمال توجه التكليف واذا احتمل توجهه
احتمل عدم الامتثال لان تحقق الامتثال مع توجه التكليف
متنافيان واذا احتمل عدم الامتثال لم يعلم الامتثال لان
العلم بالشيء ينافي احتمال النقيض وفيه نظر لان الاجزاء لما كان
سقوط القضاء كان غير الامتثال قطعا فلا يلزم من عدم
سقوط القضاء عدم العلم بالامتثال فان الامتثال حينئذ
عبارة عن اخراج المامور به من القوة الى الفعل وهو يتبين
بالاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به فكيف يكون غير
معلوم ولان قوله لبقاء احتمال التكليف ليس بمستقيم لانه اذا
لم يحصل سقوط القضاء بالاتيان بالمامور به فالخطاب متوجه
لا محتمل لان القضاء بالامر السابق والثاني القضاء استدراك
لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا
للقضاء لكان تحصيلا للحاصل فان الحاصل من الاتيان بالمامور به
اداء على الاجزاء فلو حصل بالقضاء اتى اخر بعينه وهو تحصيل
للحاصل ان يكون القضاء فكذلك ابدا وفيه تكليف ما لا يطاق
ولعبد الجبار ان يقول الاتيان بالمامور به على الوجه الذي
امر به امتثال للامر لا محالة ولكن لا نعلم ان القضاء يسقط به

سقط صح

بوجه صح

ان صح

لان القضاء مامور به ايضا بامر

اولا حيث لم يكن يستلزم ما له لما سبق وعدم العلم بالسقوط
لا يستلزم العدم في نفسه كما انا لا نعلم الآن عبادة وقعت
معتدا بها عند الله وانما ينكشف يوم القيمة واستدل
القاضي ومتابعوه بان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي
امر به لو كان مستلزما لسقوط القضاء لما اثم المجامع بظن
الطهارة او سقط عنه القضاء اذا ثبت حدثه بعده لانه
اما ان يكون مامورا بها مع تيقن الطهارة او مع ظنها
فان كان الاول اثم لانه لم يات بالمامور به على وجهه وان كان
الثاني سقط عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا ياثم ولا
يسقط عنه القضاء بالاتفاق واجاب بانا لا نسلم عدم سقوط
القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه وبان ما يجب
عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب اخر
مثل ما اتى به وجب عليه بسبب اخر هو تبين الحدث
لا بالسبب وفيه نظر لان ما ياتي به ثانيا اما ان يكون في الوقت
او بعده فان كان الاول فهو اعادة وبطل قوله بسبب
اخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة
فبطل قوله ليس قضاء لما اتى به فان قيل لو اسقط القضاء
الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لما وجب قضاء
الحج الفاسد بعد المضي عليه لانه مامور به باتمامه وقد اتى به
على الوجه المامور به اجيب بان المماثلة بين القضاء والاداء
واجب واتمام الحج الفاسد ليس مماثلا لما اتى به في السنة
الاتية وهو الحج فلا يكون قضاء للحج الفاسد هذا ما قيل في
نفس قوله واتمام الحج الفاسد والحج وليس في كلامه ما يلوح

اليه اصلا وللقائل ان يقول المراد بالمماثلة ان كان المصطلح
وهو الاتحاد في الذاتيات فالحج الفاسد والماتي به في
العام القابل كذلك وان كان المشابهة من وجه فكذلك وان
كان المشابهة في اخص الاوصاف لا يتحقق في صورة من الصور
لان ذلك هو كون المذكور قضية والقضاء ليس كذلك فاختلفوا
فيه وان كان المشابهة من جميع الوجوه كما فسره بعض المتكلمين
فكذلك لانهما حينئذ متحدان لا متماثلان قال مسئلة صيغة الامر
الى اخره اختلف الناس في الامر بعد الحظر فذهب الفقهاء
الى انه للوجوب كما قبله اذا خلا من قرينة ومنهم من ذهب
الى انه للاباحة واختاره المصنف واحتج بان صيغة الامر
بعد الحظر انما وردت في الشرع للاباحة غالبا كما في قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيتم الصلوة فانتشروا
والحكم للغالب وللقائل ان يقول ورودها للاباحة بعده اما
ان يكون بقرينة اولا والثاني ممنوع والاول يفيد انه حقيقة
في الوجوب ويستعمل في الاباحة بقرينة مجازا بعده كما كان
قبله وغلبة الاستعمال لا يستلزم ان يكون بجهة الحقيقة
وهو المتنازع فيه ولو كانت حقيقة لزم الاشتراك وهو باطل
واحتج الفقهاء بان مطلق الامر للوجوب وورود بعد الحظر
ليس مانعا للوجوب لجواز التصريح من الشرع بعده كما قال بعد
حظر القتال في الاشهر الحرم اوجبت عليكم القتال واذا تحقق
المقتضي وانتفى المانع لزم الوجوب وفيه نظر لانه اثبات اللغة
بالدليل العقلي واجاب بان وروده بعده اذا كان مانعا للوجوب
لم يلزم ان يكون مانعا من التصريح بالوجوب لجواز ان يكون

منافيا للوجوب بطريق الظهور ويجوز التصريح بالوجوب
حينئذ لان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر وبمثل هذا
للفقهاء ان يبدل بالتالي هو لفظ لم يرد بعده للوجوب
وحينئذ يبطل الجواب المذكور ح ك مسئلة القضاء بامر جديد
الى اخره الامر اما مطلق او موقت بوقت معين والاول
لا قضاء له عند من لم يقل بالاداء على الفور بل في اي وقت
اتى به فهو اداء والثاني اذا فات عن وقته ذلك الاداء فقضاء
واختلفوا في انه واجب بالامر الاول المقتضي للاداء او
بامر آخر فقال محققو الفقهاء بالاول وهو المختار وذهب
غيرهم الى انه بامر جديد واختاره المصنف واحتج باوجه
الاول انه لو وجب بالامر الاول لاقتضاه الامر الاول
على معنى ان امر الاداء يتناول وجوب القضاء لانا لا نعني بالوجوب به
الا تناوله اياه لكن ليس كذلك لان قول القائل صم الخميس
لا يتناول صوم يوم الجمعة لا بطريق المنطوق ولا بطريق
المفهوم ولقائل ان يقول هذه مغالطة لان الخصم لا يقول بتعين
يوم الجمعة لصوم القضاء وانما يقول الامر يتناول يوم الخميس
وهو اخص يستلزم الصوم المطلق ولا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم فيبقى الاعم متناولا للنفس عند عدم الاخص وهو المعني
بوجوبه بالامر الاول وتحقيقه ان الامر ان المامور بشيء لا يخلص
عن عهدته الا باحد امور ثلثة اما باداء ما عليه او باسقاط
من له او بالعجز عن الاتيان به والغرض انتفاء الاولين والعجز
ثابت باعتبار شرف الوقت فقط فيثبت بقدره ويسقط
الاثم واما نفس الصوم فليس هو بعاجز عن الاتيان به

فيجب عليه

عليه الاتيان مطلقا وقد خرج ما في العقد بتمامه فليطلب
منه الثاني لو اقتضى الامر الاول وجوب القضاء كان
القضاء اداء لانه حينئذ يكون وقوع المامور به في الزمان
الثاني كوقوعه في الزمان الاول لكونهما مقتضى الامر والواقع
في الاول اداء فكذا في الثاني لكنه ليس كذلك بالاجماع ولقائل
ان يقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاداء مشروطا
بشرط لكونه في الوقت والقضاء مشروطا بغيره لكونه
في غيره وحينئذ لا يلزم من كونهما مقتضى الامر ان يكون الثاني
كالاول وان يقول لو كان بالامر الجديد لكان ايضا كذلك لان
الامر الثاني في القضاء كالاول وفي الاول اداء فكذا
في الثاني الثالث لو وجب بالاول كان وقوع الفعل في
الزمان الاول مساويا لوقوعه في الزمان الثاني لاتحاد
المقتضي وليس كذلك لان التاخير القصدي يوجب الاثم
وفيه نظر لجواز انتفاء المساواة بعدم الشرط الذي يتوقف
عليه شرف الوقت كما قلنا واحتج للمحققين بثلثة اوجه
الاول ان الزمان المقدر ظرف للمامور به والظرف لا يكون
مطلوبا بالامر لان المامور لا بد وان يكون مقدورا للمكلف
والنص غير مقدور له وكما لا يكون مطلوبا بالامر فالاخلال
به لا يوثر في سقوط التكليف واجاب بان الكلام في امر
مقيد لو قدم الاتيان به على وقته لم يصح فوقوعه في الوقت
مطلوب ومقدور للمكلف فيكون اخلاله في وقته الاول
موثرا في سقوط التكليف به ولقائل سلمنا ان وقوعه
في الوقت مطلوب لكن لزيادة شرف الوقت لا لجواز الفعل

عبادة والثاني ممنوع فان العبادة فعل ياتي به المكلف على خلاف
هوى نفسه تعظيما لربه وليس للوقت في ذلك جهة الركنية
وان سلم لكن الاخلال به انما يؤثر في فوات ادراك
شي في الوقت لا غير والثاني ان الزمان المقدر للمامور به
الذي هو حق الله كالاجل للدين الذي هو حق الادمي فلا
يسقط المامور به بفوات الاجل ورد بمنع ان الاجل مهلة
ايضا عند الخصم توجب الاثم وفاته وايضا يجوز اداء الدين
قبل الاجل ولا يصح تقديم المامور به على وقته المقدر وفيه نظر
لانه باطل على قاعدة الخصم فان تقديم الدين على الاجل انما جاز
لتحقق سببه وان لم يكن مطلوبا بخلاف المامور به فان
وقته سببه عنده ولا يجوز تقديم المسبب على السبب الثالث
لو كان القضاء بامر جديد لكان اداء كالثاني الاول لكنه ليس كذلك
واجاب بانه يسمى قضاء لانه وجب استدراكا لما فات وفيه
نظر لانه يشير الى ان النزاع في التسمية وهو باطل لترتب
الحكم عليه وهو الاثم والحق ان كونه قضاء يقتضي بان تكون
نسبته الى الامر الاول انسب ولا يخفى على المتامل المنصف
قال مسئلة الامر بالامر بالشي اختلف في ان الشارع اذا
امر احدا ان يامر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي
الصبي ان يامره بالصلوة بعد استكمال سبع سنين هل يكون
امرا للصبي بذلك الفعل ولا اختار المصنف عدمه واحتج بوجهين
احدهما لو كان امرا لذلك الغير لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا
تعديا لانه حينئذ تكون امرا لعبد الغير بغير اذنه وهو تعد
وليس كذلك وفيه نظر لجواز ان يعتبر توسيط السيد اذنا

منه فلا يكون تعديا الثاني لو كان كذلك لكان قولك للسيد
مر عبدك بكذا مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا لان قولك
للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان
مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا لكنه ليس كذلك وفيه نظر لجواز
ان يكون قوله للعبد لا تفعل كذا رجوعا عما امر به فلا يلزم التناقض
واحتج القائلون بان الامر بالامر بالشي امر به بان الله تعالى
اذا امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يامرنا بشي نفهم منه كوننا
مامورين بذلك قطعا وكذا اذا امر رسوله احدا ان يامر الناس
بشي وكذا قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم منه ذلك
لعلمه بكونه امرا لذلك واجاب بان في هذه الصور انما فهم ذلك
للعلم بان المامور بالامر مبلغ للامر قال مسئلة اذا امر
الى اخره اختلفوا فيما اذا امر امرا مطلقا بفعل من الافعال
غير مقيد بقيد خاص فقيل المطلوب الفعل الممكن المطابق
للماهية يعني واحدا من جزئياته وقيل نفس الماهية الكلية
واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الماهية من حيث هي
يستحيل وجودها في الاعيان لان الماهية من حيث هي يلزمها
التعدد لاشتراكها بين كثيرين فتكون كلية والموجود في
الخارج متشخص فلو كانت الماهية موجودة كانت كلية جزئية
في الخارج وهو محال واذا استحال في الخارج لا تكون مطلوبا
ورد بانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يستلزم التعدد فانها
لو استلزمته امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والتعدد والقائلون بان
المطلوب ماهية الفعل من حيث هي قالوا المطلوب فعل مطلق

ولا شي من الجزئي بمطلق لتقيده بالمشخصات فلا شي من المطلوب
بجزئي وينعكس الى لا شي من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون
الفعل المشترك هو المطلوب وذلك كالامر بالبيع لا يكون امرا به
بغبن فاحش ولا بثمن المثل بل بالقدر المشترك الذي هو
مستلزم لخصوصية كل منهما فيكون المامور ممتثلا بكل واحد
منهما واجاب بانه يستحيل وجود الفعل المشترك في الخارج
لما ذكرنا لعين من لزوم كونه كليا جزئيا ورد بان الخصم لم يقل
ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل الماهية من حيث هي
وهي ما تكون لا بشرط شي ومطلقا وذلك موجود في الخارج لانه
جزء الموجود في الخارج وهذا معنى قول بعض اصحابنا ان المطلق
نكرة تعني ان المطلوب هو المطلق وهو يتحقق في ضمن واحد
لا بعينه فيكون مطلوبا بقصد ثان قال مسئلة الامران الى اخره
اذا ورد امر عقيب امر فاما ان يختلف المامور بهما او يتماثلا
فان اختلفا فان امكن الجمع بينهما مثل صم هذا اليوم وصل ركعتين
عمل بكل منهما وان لم يمكن مثل صل وادّ الزكوة يعني فمن منع
التكليف بالمحال استحال ذلك ومن جوزه جوزه وان تماثلا
فان منع مانع من التكرار لفظي او حالي كتعريف الثاني بلام
العهد نحو اعط درهما اعط الدرهم وقوله لعبده اسقني اسقني
كان الثاني تاكيدا للاول وان لم يمنع مانع كان الثاني غير معطوف
على الاول مثل صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلفوا فيه قيل يعمل
بهما وقيل الثاني تاكيد وقيل الوقف احتج الاول بان الحمل على
تاسيس اي جعله شيئا غير الاول وهو اكثر فائدة من التاكيد
فكان اولى حملا على الشايع على الاكثر فائدة واحتج الثاني بان
براءة الذمة اصل في التاسيس ابطاله خلافه الا بدليل قطعي او ظاهر

والامر الثاني ليس بشي من ذلك لانه لما احتمل التاكيد بطل
القطع ولكونه كثير الاستعمال في مثل هذه الصورة تاكيدا
اسبق كما هو في التاسيس فتعين التاكيد ولم يذكر المصنف
دليل الواقف لان دليل الغير يوجب الوقف فاكتفى
بذكره وان كان الثاني معطوفا على الاول مثل صل ركعتين
وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح من التاكيد ان لم يمنع مانع
من التغاير بين الامرين لان العطف يقتضي التغاير ولا مانع
عنه فان منع عادة مثل قوله لعبده اسقني ماء واسقني ماء
عمل بالارجح من المقتضي والمانع والعمل بهما فيه ارجح لان
العادة والعطف تعارضا فبقي فائدة التاسيس سالمة
عن المعارض فكان المقتضي ارجح فان لم يترجح احدهما على الآخر
مثل اسقني ماء واسقني الماء باللام فالوقف من حمل الثاني
على التاكيد او التاسيس لان العادة والتعريف في مقابلة
التاسيس والعطف فلا يرجح لاحدهما على الآخر قال النهي الى اخره
لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضاء
كف عن فعل على جهة الاستعلاء فقوله كف عن فعل يخرج الامر
وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وكل ما
قيل في حد الامر من زيف ومختار قيل مقابله في حد فقد ح
النهي والكلام في ان له صيغة خاصة او لا كالكلام في الامر
والخلاف في انه للحظر لا للكراهة او للكراهة دون الحظر
او مشترك بينهما او موقوف كما تقدم في الامر وحكمه التكرار
والفور بالاتفاق وتقدم الوجوب ليس بيانه بل تقدمه عليه
قرينة على الحظر نقل الاستاذ ابو اسحق الاجماع على ان تقدم

الوجوب قرينة تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين في افادته
الحظر اذا تقدم الوجوب عليه وللنهي مسائل تخصه فالاولى
مسئلة النهي عن الشي الى اخره النهي عن الشي لعينه اي بالنظر الى
ذاته دون ما يقارنه فيه ثلثة مذاهب الاول انه يدل على الفساد
مطلقا وافترق هولاء فمنهم من ذهب الى انه يدل عليه شرعا
لا لغة سواء كان في العبادات او في المعاملات واخرون
الى انه يدل عليه لغة فيهما والثاني انه لا يدل على الفساد مطلقا
وافترقوا فمنهم من قال انه لا يدل على الصحة واخرون الى انه يدل عليها
~~والثالث انه يدل على~~ [illegible] ~~الفساد~~ في الاجزاء اي العبادات دون
السببية اي المعاملات واختار المصنف المذهب الاول
واحتج على انه لا يدل على الفساد فيهما لغة بان فساد المنهي عنه
سواء كان عبادة او معاملة هو سلب احكامه وليس
في لفظ النهي ما يدل على سلبها فلا تكون الدلالة لغوية ولا في
معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام ليس لان معناه صح
عينه ولا جزءه ولا لازما من لوازمه لغة وهذا واضح لان
الاحكام الشرعية حادثة فلا تكون اللغة مستلزمة لها
ولانفكاكها عنها قبل الشرع واحتج على دلالته على الفساد
فيهما بوجهين الاول ان السلف والخلف لم يزالوا مستدلين شرعا صح
على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة والعبادات ولم ينكر
عليهم احد فكان اجماعا والثاني لو لم يدل عليه شرعا للزم ان يكون
لنفي المنهي عنه حكمة تستدعي النهي ولثبوت المنهي عنه ايضا حكمة
تستدعي صحة النهي واللازم باطل لان الحكمتين ان تساوتا المنهي نخ
امتنع النهي لخلوه عن الحكمة وكذلك ان ترجح حكمة الصحة وان ترجح
حكمة النهي امتنعت الصحة لخلوه عن حكمة الصحة ولقائل ان يقول

عند القسم الثالث وهو ان تكون حكمة النهي راجحة
فلم امتنعت الصحة لخلوه عن حكمة الصحة قلنا ان اريد
بامتناعها انتفاؤها بعد تعلق النهي فهو كذلك ولا استحالة
في ذلك ولا استبعاد وان اريد بامتناعها انتفاؤها
قبل التعلق فهو ممنوع فانه لا بد من الصحة قبله والا لكان
ممتنعا لا ينهى عنه والقائل بان النهي يدل على فساده لغة
احتج ايضا بوجهين الاول ان السلف والخلف لم يزالوا
يستدلون بالنهي على الفساد لغة وتقريره كما تقدم واجاب
بانا لا نسلم ان استدلالهم بالنهي على الفساد كان لغة بل الدلالة
على الفساد شرعا كما تقدم وهو واضح اذا كان المراد فساد
الاحكام الشرعية كما تقدم والثاني ان الامر يقتضي الصحة
لغة والنهي نقيضه فلا بد ان يقتضي نقيضها وهو الفساد
لوجوب تقابل احكام المتقابلين واجاب بانا لا نسلم ان
الامر يقتضي الصحة لغة ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم ان
يكون مقتضى النهي الفساد فان الوجوب تقابل احكام
المتقابلين قلنا لا نسلم وجوب ذلك لجواز اتحاد احكامهما
ولئن سلمنا لزوم اختلافهما فاللازم من ذلك ان لا يكون
النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم
اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة ولقائل ان يقول
جاز ان يكون المراد بالصحة حسن المامور به ولا شك ان
ذلك لغوي لثبوته قبل الشرع وان الامر ضد النهي تضادا
حقيقيا ولا شك في اختلاف احكامهما فالنهي اذا لم يكن انا صح
مقتضيا للصحة لا بد وان يكون مقتضيا للفساد والا لزم

اهمال اللفظ لعدم الواسطة بينهما وح لا يكون جائزا ان
الثاني الى اخره اي صح الثاني مطلقا بانه لو دل على الفساد
لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة المنهي عنه لغة او شرعا
وهو كما هو ولكن لا مناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عنه
الربوا بالعينه وان فعلت يثبت لك الملك صح من غير تناقض الربوا ح
واجاب بما معناه ان التناقض انما يلزم باعتبار ان التصريح
اقوى من الظاهر فيرجح على الفساد لا باعتبار ان النهي لا يقتضي
الفساد ولقائل ان يقول لا نسلم صحة التصريح بالصحة اذا كان
النهي لعين المنهي عنه لعدم النهي عن الفائدة فرضه محال
ويجوز ان يستلزم محالا اخر وعلى هذا فالدليل والجواب
فاسدان وللقائل ان النهي عن الشيء يدل على صحة المنهي عنه
شرعا في المعاملات احتج بوجهين الاول انه لو لم يدل
على ذلك شرعا فيها لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم
باطل اتفاقا فالملزوم كذلك وبيان الملازمة انه لو كان
شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر
الشرع ثم لا يكون صحيحا معتبرا في الشرع لا يكون شرعيا
بعكس النقيض كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات
المكروهة فانهما لما لم يكونا صحيحين معتبرين في نظر الشرع
لم يكونا شرعيين واجاب بما معناه لا نسلم ان الشرعي هو المعتبر
في نظر الشرع فان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا
والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع
فقط قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فان
الصلوة المامور بتركها هي الصلوة الشرعية لان اللغوية لا تومر

بتركها والصلوة المامور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر
الشرع ولقائل ان يقول المامور به ترك الصلوة ايام الحيض
كلها معتبر في نظر الشرع والا لكان المامور به فاسدا
وهو فاسد قال وايضا لو كان الشرعي هو الصحيح المعتبر
نظر الشرع لزم دخول الوضوء وغيره من شرائط الصلوة الوضوء ح
مسمى الصلوة الشرعية لان صحتها انما تتحقق عند اجتماع
شرائطها ولقائل ان يقول ليس كلامنا في التسمية والاصطلاحات
وانما هو في ان ما يتصف بالشرعية يتصف بالصحة البتة
لا ان كل ما سمي الشرع باسم ينبغي ان يسمى بالصحة او يتصف بها
فالصلوة التي هي الافعال المخصوصة سماه بالشرعية لكن
لا تتصف بها حتى يستجمع الشرائط وحينئذ تتصف بالصحة
ايضا الثاني لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا والممتنع
لا يمنع لكونه غير مقدور عليه فلا ينهى عنه لعدم الفائدة فيه لكن
الثاني باطل بالاتفاق واجاب عنه التالي يعني سلمنا انه يكون بطلان ح
ممتنعا لكن الممتنع انما لا يمنع اذا كان الامتناع بسبب المنع منه
واما الامتناع لذات المنهي عنه فانه يجوز ان يمنع وايضا قولكم
الممتنع لا يمنع منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وبقوله
عليه السلام دعي الصلوة فان نكاح المشركات وصلوة الحائض
ممتنعان وقد منعا ولقائل ان يقول المراد بالصحة الجواز ومعناه
ان الفعل الذي ينهى عنه قبل تعلق النهي به ينبغي ان يكون جائز
الوقوع في الشرع والا لكان ممتنعا والممتنع لا يمنع وحينئذ
لا يكون الجواب مطابقا ولان الممتنع لا يمنع سواء كان امتناعه
لذات المنهي عنه او لاجل النهي اما الاول فظاهر واما الثاني

قليلا يلزم تحصيل الحاصل واذا ثبت ذلك سقط النقض لان نكاح
المشركات وصلوة الحائض كانا جائزي الوقوع لكن امتنعا
بتعلق النهي بهما قوله لو حمل على اللغوي جواب عما يقال
ان يقول الخصم النكاح والصلوة في الصورتين محمولان على اللغوي
وتقريره ان حملهما على اللغوي يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع
لان النكاح اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فيكون
الممتنع قد منع ثم لو حمل النكاح على اللغوي تعذر حمل الصلوة عليه
في الحائض لان مفهومها لغة الدعاء ولم يمنع الحائض عنه ولقائل
ان يقول اذا حمل النكاح على اللغوي كان النهي مجازا عن النفي فكان (واما الصلوة فقوله)
اخبارا اعني حرمته لا منعا عنه قال مسئلة النهي عن الشيء الى اخره
اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصف لا لعينه هل يدل على فساد المنهي عنه
او لا فقيل النهي عن الشيء لوصفه كهو لعينه يدل على فساد المنهي عنه
شرعا لا لغة وهو مختار المصنف وقال الاكثرون لا يدل على
فساده شرعا وقال الشافعي النهي عن الشيء لوصفه يفيد وجوب
اصله وقال المصنف نعني بفساده ظاهرا لا قطعا والا لورد عليه نهي
الكراهة كالنهي عن الصلوة في [struck] الاماكن المكروهة فانه
لو كان مضادا لوجوب الاصل لم يصح الاصل ولكنه صحيح بالاتفاق (الاحتمال خ)
واما اذا قيد بذلك لم يلزم ان يكون النهي عن الصلوة في الاماكن
المكروهة مضادا لوجوب الاصل لجواز ترك الظاهر لدليل راجح (ولو يدل بالالزام لم يجب الاصل فقط خ)
وفيه نظر لان قول الشافعي يستلزم ان لا يكون الاصل واجبا وانما
الوجوب لا يستلزم عدم صحتها وقال ابو حنيفة النهي عن الشيء لوصفه
يدل على فساد الوصف دون الاصل المنهي عنه فان النهي عن الربوا يوجب
فساد التفاضل لا اصل البيع صحيح حتى لو تقابضا ملك كل من المتبايعين

ما قبض

ما قبض ولكن لفساد وصفه لكل منهما ان يفسخ البيع واستدل
المصنف على ما اختاره باستدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد
بلفظه اي بنحو النهي عن الشيء لوصفه من غير ان ينكر عليهم
احد وذلك اجماع على ان النهي عن الشيء لوصفه يدل على الفساد
وفيه نظر لانه ان اراد بالفساد صحة الاصل دون الوصف فمسلم
وان اراد بالفساد عدم صحتها فهو ممنوع فان علماءنا هم من
السابقين وانكروا ذلك فلم يكن اجماعا واستدل ايضا بما تقدم
وهو الدليل المذكور في المنهي عنه لعينه وهو انه لو لم يدل النهي (لو ح)
على فساد المنهي عنه لزم ان يكون لنفيه حكمة وتقريره كما مر وفيه (ولثبوته حكمة خ)
نظر لاستلزامه عدم التفرقة بين الذاتي وغيره وذلك في قوة
الخطاء عند المحصلين والقائلون بان النهي عن الشيء لوصفه
لا يدل على الفساد شرعا قالوا لو دل على ذلك لناقض تصريح الصحة
وهو ظاهر واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تصل في مكان
كذا وان صليت فيه صحت صلوتكم لم يكن تناقضا وقالوا ايضا
لو كان كذلك لما صح طلاق الحائض وذبح شاة الغير بغير اذنه
لان النهي عنهما للوصف لكن طلاق الحائض واقع وذبحها معتبر
شرعا بالاتفاق واجاب عن الاول بان الدليل على الفساد شرعا
ظاهر ليس بقطعي والتصريح بالصحة اقوى منه وقد يترك الظاهر
بما هو اقوى وعن الثاني بقوله وما خولف فبدليل يعني كلامنا
في الذي لم يكن دليل على صرفه عن مقتضاه الظاهر والصورتان
المذكورتان انما خولفتا لدليل ولقائل ان يقول قوله ظاهر ليس
بقطعي ان اراد به دلالة الالفاظ ليست بقطعية فالتصريح
بالصحة كذلك وان اراد غير ذلك فلابد من بيانه اولا ليتصور

اولا ثم نتكلم عليه و اما الدليل الفارق فليس فى كلامه ما
يرشد اليه و من اراد الاطلاع عليه فعليه بكتاب الامام
المحقق فخر الاسلام البزدوى و تعريفاته قال مسئلة النهى
يقتضى الدوام ظاهرا اقول اختلفوا فى ان النهى هل يقتضى دوام
الانتهاء عن المنهى عنه ام لا فالاكثر على الاول و اختاره المصنف
واحتج بان علماء الاعصار فى الامصار مع اختلاف الاوقات
لم يزالوا يستدلون بالنهى على دوام الانتهاء من غير تخصيص فيكون
اجماعا على انه يقتضى الدوام ظاهرا و ذهب بعض الاصوليين الى
انه لا يقتضيه و احتج بان الحائض نهيت عن الصوم و الصلوة
مع ان النهى عنها لا يقتضى الدوام و حينئذ يلزم ان لا يقتضيه
فى صورة اخرى لئلا يلزم الاشتراك او المجاز و فيه نظر لان
المراد بالاقتضاء ان كان الاستلزام فاستلزام الشئ للنقيضين
لا يسمى اشتراكا و لا مجازا و ان كان غير ذلك فليس بمعهود فلا بد
من البيان و اجاب المصنف بان نهى الحائض عن الصوم و الصلوة
مقيد بوقت الحيض لقوله صلى الله عليه و سلم دعى الصلوة ايام
اقرائك و الكلام فى النهى المطلق دون المقيد قال ابو الحسين
الى اخره

~~فهو المشترك عند [illegible] مطلقا النحو المعجوز~~
~~و عرفه~~ نحو رجال الخاص بخلاف ما عرف البصرى بانه اللفظ
المستغرق لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس و قوله المستغرق
لما يصلح له احتراز عن النكرات فى سياق الاثبات و نقضه
المصنف بانه ليس بمانع لدخول كل نكرة من اسماء الاعداد كعشرة
و نحوه فيه فان كلمة ما ليس لها خصوصية باحاد جزئيات

و الاول ممنوع و الثانى مسلم لكن المانع موجود و هو دليل
المخصص و قد استدل على المذهب المختار بانه بعده لو لم يكن
حجة فيه لتوقفت دلالته عليه على دلالته على البعض الاخر
و هو الممنوع و ذلك لان انتفاءه يثبت الحجية فانه ان لم يتوقف
دلالته عليه على دلالته على الاخر لكانت دلالته على الباقى غير
متوقفة على شئ و لا نعنى بالحجية الا دلالته على الباقى دلالة
ثابتة و اما انتفاء التالى فلانه لو توقفت دلالته على الباقى على
دلالته على الاخر فاما ان تكون دلالته على الاخر متوقفة على
دلالته على الباقى او لا فان كان الثانى لزم التحكم لتساوى الافراد
فى الدلالة و ان كان الاول دار و اجيب بما معناه انا نختار
التوقف من الجانبين و لا دور لان التوقف توقف معية
كتوقف المتضايفين و الدور انما يلزم فى توقف التقدم
كتوقف المعلول على العلة و قال الذين لا يجعلونه بعد التخصيص
حجة فى الباقى انه صار مجملا لتعدد مجازاته فانه حينئذ
يكون مجازا بالنسبة الى الباقى و فى كل بعض من الباقى لانه
كما يحتمل الباقى يحتمل كل بعض منه و لا ترجيح لاحد المجازات
فكان مجملا فى الباقى و المجمل ليس بحجة قبل البيان بالاتفاق
و اجاب بما معناه انه يكون متعينا للباقى لما تقدم ان الباقى
كان مرادا قبل التخصيص و الاصل بقاء الشئ على ما كان عليه فاذا
كان متعينا للباقى لا يكون مجملا و الاعتراض المتقدم وارد ههنا
ايضا و الذين جعلوه حجة فى اقل الجمع قالوا اقل الجمع متحقق
قطعا لان بقاءه معلوم و ما بقى بعد التخصيص مشكوك فيطرح
المشكوك و يوخذ المقطوع و اجاب بانا لا نسلم الشك فى بقائه

الباقي مع ما تقدم من الدليل الدال على كون الباقي مجازا مشهورا
فان سلم جواب السائل الى اخره جواب السؤال اما ان
يكون كافيا في فهم المقصود وان قطع النظر عن السؤال او لا
فان كان الاول سمي غير مستقل مثال الاول ما اذا سئل عن ماء
البحر فقيل البحر هو الطهور ماؤه وليس الجواب فيه تابعا
للسؤال في العموم والخصوص بل حكمه حكم المستقل ومثال
الثاني ما اذا سئل عن الافطار بالمضمضة فقيل لا والجواب
فيه تابع للسؤال فيهما اما في العموم فبالاتفاق كما اذا سئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا
جف فقالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال عام لم يكن مختصا
بمكلف دون غيره كان الجواب كذلك واما في الخصوص فعند
الجمهور وحكي نقل عن الشافعي خلافه مثل ما اذا قال شخص
توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فانه عنده عام لا يختص
بالسائل والعام اذا ورد على سبب خاص سواء كان بسؤال
كقوله صلى الله عليه وسلم اذا سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه او بغيره
كقوله صلى الله عليه وسلم لما مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر ففيه خلاف فذهب الاكثر الى ان المعتبر عموم اللفظ
دون خصوص السبب ونقل عن الشافعي خلافه واستدل
المصنف للاكثر بان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بمثل ذلك
على الاطلاق كاية السرقة فانها نزلت في سرقة المجن او في
رداء صفوان ولم تخص به واية الظهار نزلت في سلمة
بن صخر واية اللعان نزلت في هلال ابن امية او عويمر

العجلاني

العجلاني وقد شاع وذاع عنهم عدم التخصيص فكان اجماعا منهم
على ان العموم معتبر دون خصوص السبب وفيه نظر لجواز انهم
عدوه الى غير من نزلت بسببه بدلالة اللفظ لا بعبارته وايضا
فان اللفظ عام وهو مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان
التمسك باللفظ وفيه نظر فان كلامه يشبه ان يكون مصادرة على
منع العموم احتج بحثه اوجه الاول لو كان العام الوارد على سبب
خاص عاما لجاز تخصيص السبب عن اللفظ العام الوارد فيه لانه
فرد من افراد العام وكل فرد من افراد العام يجوز تخصيصه بالاجتهاد
لكن لا يجوز ذلك بالاتفاق والجواب اولا منع الملازمة فان دخول
السبب الذي ورد لاجله العام تحته قطعي بخلاف الافراد الباقية
فان دخولها تحته بحسب الظهور وفيه نظر لان للخصم ان
يقول ان اخراج الافراد عن العام ليس بمشروط بان لا يكون
المخرج قطعي الدخول فلا بد من بيان وثانيا منع الملازمة
انتفاء التالي فانا لا نسلم انهم اتفقوا على عدم جواز اخراج
السبب لان ابا حنيفة رحمه الله اخرج ولد الامة المستفرشة
عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ولد الامة
بمولاها المستفرش مع ان الحديث ورد في ولد الامة
~~وقصته ما روت~~ وقصته ما روت عائشة رضي الله عنها
قالت اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد الله بن زمعة في غلام
فقال سعد يا رسول الله هذا ابن اخي عتبة بن ابي وقاص
عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه فقال عبد بن زمعة هذا اخي يا
رسول الله ولد على فراش ابي من وليدته فنظر رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى شبهه فرأى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد
الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا عرفت هذا
فاعلم ان هذا الحديث ورد في ولد الامة لان عبد بن
الولائد

زمعة بدل

زمعة بدل

قال ص

زمعة لا ولا على فراش ابى بن وليدته والوليدة هى ام الولد
وابو حنيفة قايل بان ولد ام الولد لا يثبت نسبه من غير دعوة
فاذا لا يكون قايلا بتخصيص سبب ورود الحديث الثانى ان
العام الوارد بسبب خاص لو كان عاما لما كان لنقل السبب فايدة
لان ذكر السبب مع العام لان يختص العام به والتالى باطل لانه لو لم يكن
لذكره فايدة كان لغوا واجاب بان فايدته منع تخصيص السبب بالاجتهاد
لصيرورته كالمنصوص الذى لا يجوز تخصيصه وفيه نظر لما قال فى جواب
الوجه الاول ان دخول السبب الذى ورد لاجله العام تحته قطعى فلا يجوز
تخصيصه بالاجتهاد فان صح ذلك فتخصيصه ممنوع والممنوع لا يحتاج الى
مانع اخر وبان فايدته معرفة الاسباب مع التبى وفيه نظر لان للخصم منع
كون ذلك فايدة شرعية اذ لا يعرف يترتب عليه حكم شرعى الثالث
لو قال قايل تغد عندى فقال والله لا تغديت لم يعم لانه اذا تغدى فى منزله
لم يحنث وفيه نظر لان هذه المسئلة من فروع هذا الاصل فلا يجوز ان يستدل به
عليه واجاب بان خصوصه فى هذه الصورة لاجل عرف خاص فان مبنى الايمان
على العرف والمعروف فى ذلك اذ ينصرف الى الغداء المدعو اليه وفيه نظر لان
للخصم ان يقول ذلك دعوى بلا دليل لا بد من بيان الرابع لو عم لم يطابق الجواب
السؤال فانه خاص والجواب عام اذ ذاك والمطابقة شرط صحة الجواب
واجاب بما معناه ان الغرض منهما ما كان الجواب مشتملا على بيان السؤال وحكمه
وهو موجود مع زيادة لا تنفى البيان واما المطابقة بمعنى عدم اشتمال الجواب
على غير بيان السؤال وحكمه فليست بشرط بل هى باطلة لقوله تعالى هى عصاى اتوكا
عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مارب اخرى كانى جواب وما تلك بيمينك مع ان
المطابق لذلك الغنى عصا الخامس لو عم ذلك لكان العموم مستلزما للحكم باحد المجازات
بالتحكم واللازم باطل وبيان الملازمة انا نجزم حينئذ بان صورة السبب مرادة
من العام المذكور وصورة السبب احد مجازات العام لان كل بعض منها منه مجاز
فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالخصوصية فان نسبة العموم
بالنسبة الى جميع الصور المندرجة تحته متساوية فالحكم باحدها دون غيره تحكم
واجاب بما معناه نقول بالموجب اى سلمنا فوات الظهور لبعض بالخصوصية
ولكنها امر خارجى ثبت بقرينة هى ورود الخطاب بيانا لذلك البعض والخارجى
لا يعتبر به وانما المعتبر هو العموم الحاصل باللفظ العام والافراد بالنسبة اليه سواء وفيه
نظر لان كون ورود الخطاب بيانا لذلك البعض فى حين النزاع وانما كان كذا لان لو

لو اختص بالسبب قال مسئلة المشترك الى اخره اللفظ المشترك
كالقرء للحيض والطهر يصح اطلاقه عليهما جميعا وكذا اطلاق اللفظ على مفهوميه
الحقيقى والمجازى معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطء والعقد معا ونقل عن القاضى
والمعتزلة انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه حقيقة ان صح الجمع بين
معنييه كالعين بالنسبة الى الجارية والباصرة وان لم يصح كالقرء لا يصح ونقل
عن الشافعى ان اللفظ المشترك ظاهر فى معنييه عند تجرده عن القراين
المخصصة بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالى يصح ذلك بوضع
جديد لا انه يصح لغة حقيقة او مجازا وقيل لا يصح ذلك لا لغة ولا وضعا جديدا
وقيل يجوز ذلك فى النفى دون الاثبات وقيل يجوز ذلك فى الجمع وذهب
الاكثرون الى ان صحة اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالاقراء مبنية على صحة
اطلاق المفرد على معنييه معا فاذا اطلق عليهما كان مجازا والعلاقة هى الكلية
والجزئية وفيه نظر لان السبق علامة الحقيقة وسبق احدهما اما ان يكون بعينه
او بغير عينه والاول يستلزم ان يكون المشترك حقيقة فى احدهما وليس كذلك
والثانى يستلزم ان يكون حقيقة فى احدهما لا بعينه وليس كذلك على ان دعوى
سبق احدهما باطل فان من علامات الاشتراك تردد الذهن سلمناه ولكن لا نسلم ان
مثل هذه الجزئية والكلية يصلح علاقة سلمناه لكن ان اراد انه من باب ذكر الجزء
وارادة الكل فليس بصحيح لان اللفظ موضوع لكل واحد وان اراد عكس ذلك فليس ذلك
مما نحن فيه واحتج النافى لصحة اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مطلقا بانه لو صح
ذلك كان لكونه حقيقة للمجموع لانه موضوع لكل واحد من المجموع واستعمال اللفظ
فى ما وضع له حقيقة ولكن لا يصح ان يكون الاطلاق لكونه حقيقة للمجموع لاستلزام
كونه مستعملا فى واحد لا احدهما بعينه خاصة لاستعماله فيه ولا يكون فى غيره لاستعماله
فى الاخر وهو محال واجاب بما معناه انما لزم ذلك لو كان المراد باستعماله فيهما
استعماله مع بقائه لكل واحد وليس ذلك مرادا وانما المراد باستعماله فيهما ارادة
المدلولين معا بطريق المجاز ولقايل ان يقول المجاز لا يكون الا بقرينة معاندة لارادة
الحقيقة ويلزم من المعاند معاندة بالضرورة فارادة المدلولين تناقض لما هو
لان القرينة تنفى ارادة الحقيقة والمجاز الذى هو المدلولان اما ان يكون المراد به
هيئة حاصلة منهما جميعا او لكل واحد لا سبيل الى الاول لانه اذا اطلق القرء لا يراد به
امر ثالث حاصل من الحيض والطهر فتعين الثانى وهو عين الحقيقة المنفية على ان
الجزئية والكلية ههنا لا تصلح مجوزا للمجاز لانه جزء اعتبارى حصل بعد اعتبار المجاز

والمجوز ينبغي ان يكون سابقا على المجاز لكونه علة له واستدل على ذلك
في المجاز بان استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له
اولا لانه لم يوضع اولا للمعنيين واستعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مجاز قال
الشارحون والمجوز الجزئية والكلية وفيه نظر لما بينا انه لم يصلح ههنا مجوزة سلمناه
لكن لا نسلم ان استعماله في المجموع استعمال في غير ما وضع له بل هو استعمال فيما وضع له
وفي غير ما وضع له وهو من كل منهما لا عين ما وضع له ولا غيره كالواحد من العشرة
ولان المجاز يستلزم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة كما تقدم فان قيل القرينة
عندنا لارادة المعنى المجازي لا لنفي المعنى الحقيقي فلا ينافي ارادة الحقيقة قلنا خلاف
علماء البلاغة فيما هو منها وهو ليس بحجة سلمناه لكن لو كان كذلك احتيج الى القرينتين
وهو باطل بالاجماع وذلك لان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي وحده يحتاج الى قرينة
فعند ارادة المعنيين جميعا يحتاج الى قرينة اخرى لئلا يلتبس بما استعمل في المجازي وحده
واحتج النافي بانه لو صح ذلك لزم ان يكون المستعمل مريدا ما وضع له اللفظ اولا ولا لاستعماله
فيه غير مريد له لاستعماله في غير ما وضع له واجيب بانا لا نسلم ذلك بل يكون مريدا
لما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي يعني انه يكون مريدا له ولغيره لا ان لا يكون له
وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا بالنسبة الى الوضع الاول ومرادا لا
في الارادة بالنسبة الى الوضع المجازي فيصح انه مريد له وغير مريد له فكان مرادا وغير
مراد بل لا اظن في الارادة هذا غاية تدقيقهم في هذا البحث ولعمري انه فاسد لان
النزاع فيما اذا اريد الحقيقة من حيث هو حقيقة والمجاز من حيث هو مجاز فكان
ثمه تصديقان والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى تصديقين ولا الى تصورين في
التحقيق الوجداني قال الشافعي الى اخره قال الشافعي رحمه الله استعمال
المشترك حقيقة في معنييه جميعا واقع والوقوع دليل الجواز اما الثانية فظاهرة
واما الاولى فلقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وذلك لانه استعمل في الاية الاولى السجود واريد معنياه وضع الجبهة على
الارض والخضوع لانه نسب الى الناس وغيرهم وسجود الناس وضع الجبهة وسجود
غيره الخضوع وفي الثانية استعملت الصلوة في مدلوليه الرحمة والاستغفار لانها
اسندت الى الله والملائكة وهي بالنسبة الى الله رحمة ومن الملائكة استغفار والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون المشترك مستعملا في معنييه بطريق الحقيقة واجاب
المصنف بثلثة اجوبة الاول ان السجود هو الخضوع لانه ملزومه وذكر الملزوم
وارادة اللازم مجاز وهذا المجاز عام يتناول الناس وغيرهم وان الصلوة هي الاعتناء

بحال المشرف عليه لان الرحمة والاستغفار يستلزمانه وهو مشترك
بين الله والملائكة فيكون من عموم المجاز الثاني انه يجوز ان يقدر فعل في الاولى
حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير
من الناس وكل فعل بمعنى يليق بالمسند اليه فلا يكون استعمال المشترك في
معنييه وان يقدر في الثانية خبر حتى كانه قال ان الله يصلي وملائكته يصلون
ويكون حذف الفعل في الاية الاولى والخبر في الثانية للقرينة وهي دلالة ما يقارنه
عليه الثالث ان استعمال السجود في الاولى والصلوة في الثانية في المعنيين بطريق
المجاز لا بطريق الحقيقة كما هو مختاره وقد زيف بانه يستلزم اسناد معنى
السجود الى كل واحد مما اسند اليه على المعنيين جميعا وهو باطل قطعا قال
مسئلة نفي المساواة الى اخره نفي المساواة في مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة يقتضي العموم اي ينفيها من كل وجه لان نفي نفس المساواة
يقتضي العموم وعلى هذا لا يقاد المسلم بالكافر ولا يكون ديته كديته ولا يملك الكافر
الحربي مال المسلم اذا احرزه بدار الحرب قال ابو حنيفة رحمه الله لا يقتضي العموم
واحتج المصنف بان حرف النفي دخلت على النكرة لان الفعل المقتضي لنفي
المصدر الذي تضمنه الفعل وهو نكرة والنفي اذا دخل على النكرة افاد العموم كما في النفي
الداخل على غير الفعل من النكرات وفيه نظر لان خصوصية المادة مانعة من العموم
لقيام المساواة من بعض الوجوه والقياس مع وجود المانع فاسد قال الحنفية
المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من جميع الوجوه
لانها قد تكون من جميع الوجوه فقد تكون من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص
فلا يدل عليه اصلا واجيب بان ذلك في جانب الاثبات واما في جانب النفي فانه
يشعر به لان نفي العام يستلزم نفي الخاص والامر كذلك في العموم اصلا لانه حينئذ يجوز
ان لا ينتفي الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العموم لان الخاص يستلزم العام
فاذا لم ينتف الخصوص لم ينتف العموم وفيه نظر لان التالي امتناع نفي العموم وما
ذكره في بيان الملازمة لا يفيد لان الخصوص يجوز ان لا ينتفي لا انه يجب ان لا ينتفي فاذا انتفى
انتفى العموم بالنفي واذا لم ينتف لم ينتف العموم لان عدم استلزام نفي العموم نفي
الخصوص اعم من استلزام نفي العموم عدم انتفاء الخصوص وانه المظنة فظن تامل
فاحتفظ وقالوا لو عم نفي المساواة لم يصدق قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة لان صدقه يتوقف على نفي المساواة من كل وجه وهي موجودة من وجه واقل
ذلك المساواة بينهما في نفي ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا واجيب عنه الملازمة

لان المدعى نفي مساواة يصح انتفاؤها لا المساواة من جميع الوجوه واللفظ
وان كان مقتضيا للعموم لكنه قد خص ولقائل ان يقول هذا اخبار بعدم العموم
لان الاستغراق في العموم شرط عنده واذا كانت الحقيقة متروكة
يصار الى مجاز يدل عليه قرينة وهي فحوى الكلام وهو نفي المساواة في الفوز
بالجنة لقوله اصحاب الجنة هم الفائزون وكذا في غيره من المواضع كما في قوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير يعني في البصر او في البصيرة اذا اريد بهما الكفر
والايمان وفيما عداه لا يكون كالمجمل لانه اذا خص منها البعض صار كالعام
المخصوص فانه يعمل به فيما بقي من افراده على العموم لانا نقول هذا قياس فاسد
لان العام المخصوص انعقد اولا للعموم ثم خص بعضه بعارض لحقه فبقي فيما وراءه
كما كان وهذا ليس كذلك لان محل الكلام لا يقبل العموم وقالوا ايضا المساواة في الاثبات
للعموم وما كان في الاثبات للعموم لا يكون في النفي له فالمساواة في النفي لا يكون للعموم
اما الاولى فلان قولنا زيد وعمرو يتساويان يقتضي تساويهما من جميع الوجوه
والا لكان اختصاصهما بالعوارض [illegible] مما من شيئين الا وبينهما مساواة من وجه
واقلها ما تقدم لكن اتفاق شيئين بالمساواة شائع ذائع واما الثانية
فلان الايجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي واجاب بالمعارضة بان المساواة
بين الشيئين في الاثبات للخصوص لانه لو لم يكن لم يصدق بين شيئين مساواة اصلا
اذ ما من شيئين الا ويصدق بينهما نفي المساواة في شيء واقله نفي المساواة في التشخص
والا لكانا متحدين لا متساويين واذا كانت في الاثبات للخصوص كانت في النفي
للعموم لان نقيض الجزئي الموجب السالب الكلي وفيه نظر لان كونها في الاثبات
للخصوص على الوجه المذكور مناف لمطلوبهم فانهم جعلوه جعلوه عاما في النفي
باعتبار نفي مساواة يمكن لا من جميع الوجوه وذلك القدر هو المعتبر
القدر هو المعتبر في خصوص الاثبات فكان النفي والاثبات اما خاصين
واما عامين ولا منافاة بينهما ولا تناقض ثم قال بعد المعارضة والتحقيق ان
العموم مستفاد من النفي نعم لا من كونه نقيض نقيض جزئية وفيه نظر لما عرفت
ان خصوصية المادة مانعة عن العموم فكانت مما تركت الحقيقة ولا الة محل
الكلام وقد قررناه في التقرير مستوفى فليطلب ثمة قال مسئلة المقتضي
الى اخره عرف المقتضي بكسر الضاد بما احتمل احد تقديرات لاستقامة
الكلام وظاهره فاسد لانه يحتمل التقديرات لا احدها فلا بد من اضمار اي ما
اضمار احد التقديرات المحتملة وحكم بانه لا عموم له يعني قبل تعين واحد وهو

مذهب المحققين اما اذا تعين اضمار احدها بدليل فكان
المضمر في العموم والخصوص كالمظهر ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهرهما غير مراد لوقوعهما فيهم
ويحتمل تقديرات كالحكم والعقاب والاثم والضمان وما اشبهها فيحمل
فيضمر بعضها وقيل جميعها واحتج للاول بان الاضمار خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لضرورة وهي تندفع باضمار واحد فلا حاجة الى
غيره ومن قال بالعموم احتج بما بيانه اوجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان حقيقته رفع حقيقتهما وهو متعذر
فيصار الى اقرب مجاز اليهما وهو عموم رفع احكامهما لان عدم جميعها
اقرب الى عدمهما انفسهما من عدم بعضها واجاب بان باب غير الاضمار
في المجاز اكثر من باب الاضمار فكان الاضمار على خلاف الاصل
والتقليل فيه اولى فتعارضا فانه نعم كون اضمار الجميع اقرب الى
الحقيقة وكون البعض اولى فيسلم الدليل الاول [illegible] وفيه نظر لان
الدليل المذكور هو ان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا لحاجة وهي تندفع
بالقليل فلا يضمر الكثير والذي عارض به ههنا هو ايضا ان الاضمار على
خلاف الاصل فالقليل اولى فلم يبق الاول سالما بل هو عين ما عارض به
الثاني ان العرف [illegible] في قولنا ليس للبلد سلطان عموم نفي
الصفات التي ينبغي للسلطان ففي غيره ايضا يكون كذلك بالقياس عليه
لاشتراكهما في الصرف عن الظاهر لاستقامته واجاب بانه قياس
في العرف وليس بجائز كما في اللغة لان القياس تعدية الحكم الشرعي
وكونه يقتضي عموم النفي او خصوصه ليس بحكم الثالث انه يتعين الحمل
على الجميع او الترجيح او الاجمال لان كل واحد منها مساو للاخر فان حمل
على بعض معين كان تحكما وان حمل على مبهم لزم الاجمال والتالي بقسميه باطل
واجاب بان الاجمال وان كان مخالفا للاصل لكنه اولى من حمله على الجميع لان
حمله على الجميع يستلزم الاضمار وتكثير مخالفة الاصل فان دار بين الاجمال وتكثير
مخالفة الاصل فكان الاجمال اولى وفيه نظر لان الاجمال يخرج من الحجية بخلاف

كنية الحالف والاعمال اولى قال مسئلة مثل لا آكل الا اخصه
اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر ثمة مصدره كقوله والله
لا اكلت او ان اكلت فعبدي حر كان عاما في مفعوله عند الشافعي
فان نوى ماكولا دون آخر صدق وهو مختار المصنف وقال ابو حنيفة
ليس بعام فلا يقبل تخصيصا واحتج المصنف بان قولنا لا آكل يدل على نفي
حقيقة المصدر الذي تضمنه الفعل وكل ما يدل على نفي حقيقة يعني ان لا يوجد
في جزئي والا لم يكن منتفيه ولا يعني بعمومه الا انتفاءه عن الماكولات الجزئية
واذا كان عاما قبل التخصيص وفيه نظر لان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف
تعقل صحة الفعل المتعدي عليه والمقتضى لا عموم له وقالت الحنفية لو كان
عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان لان المتعدي كما
يستلزم المفعول يستلزمهما لكنه ليس كذلك فانه ليس قابلا للتخصيص بالنسبة
الى الزمان والمكان واجيب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان
والمكان وقابلا للتخصيص وفيه نظر فان نقل هذا الدليل عن الحنفية لا يكاد يصح
لانهم ذكروا عمومه باعتبار الزمان من صور النزاع بيننا فكيف يجعلونه
دليلا الا اذا جعل من باب رد المختلف على المختلف وهو لا يذكر في موضع
الاحتجاج وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدي يتوقف على المفعول
دون الزمان فكان تعلقه تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان
كالمفعول في تعلق الفعل به وقد عرفت ما في الفرق من المناقشة وقالوا ايضا
ان اكلت ولا آكل مطلق اي يدل على المصدر المطلق من غير تقيد بقيد فلا يصح
تفسيره بمخصص اي مقيد لانه يخالف المطلق لصحة اطلاق المطلق على كل فرد
من افراده بخلاف المخصص ولا بد من المطابقة بين المفسر والمفسر واجاب
بان المراد بالاكل المدلول عليه بالفعلين اكل مقيد مطابق للمطلق لا الاكل الكلي لاستحالة
وجود الكلي في الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا
اذا حلف لا ياكل يحنث باكل مقيد وفيه نظر لان المقيد المطابق للمطلق اما ان
يكون عاما او خاصا والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاسناده
العموم الى ما يقتضي ما يقابله ولان المراد بالمطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه
او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثاني ظاهر البطلان والثالث

اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخصات او بعده والاول غير
مطابق لا حصلا فيها اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان
المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ليتصور اولا فيتكلم عليه واما
الحنث بالمقيد فانه لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم فانه لو لم يتقيد بطل
المحلوف عليه وليس بعضه بل امر ثابت بدليل خارجي قال مسئلة الفعل
المثبت الى آخره الفعل الذي له جهات واقسام اذا وقع في الاثبات
لا يكون عاما في جميع الجهات والاقسام وذلك مثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم
صلى داخل الكعبة والصلوة قد يكون فرضا ونفلا فانه لا يقتضي العموم فيهما
ومثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى بعد غيبوبة الشفق فان صلوته يحتمل
ان يكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والشفق الابيض لوقوعه عليهما بالاشتراك
اللفظي فلا يكون عاما فيهما الا على راي من حمل كلا وتوقعهما بعد غيبوبتهما
للاحتياط ومثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلوتين في السفر
فانه يحتمل ان يكون ذلك في وقت الصلوة الاولى او الثانية فلا يعم وقتيهما على
انه جمعهما في الوقتين والفرق بين المثال الاول والآخرين ان عموم الاول من
حيث الاقسام وعمومهما من حيث الوقت قوله واما تكرر الفعل اشارة الى
الجواب عما يقال الفعل يفيد التكرار وذلك دليل العموم وتقريره ان التكرر مستفاد
من قول الراوي انه عليه السلام كان يجمع فانه يفيده عرفا كقولهم كان حاتم يكرم
الضيف فانه يفيد تكرار اكرام الضيف وفيه نظر لانه قياس في العرف وفي
بطلانه وقوله واما دخول امته اشارة الى جواب دخل آخر وهو ان الفعل
يعني دخول الامة وكما صح ذلك فليصح اقتضاء العموم وفيه نظر لانه قياس في اللغة
وتقرير الجواب ان الفعل لم يعم الاصول وانما هو بدليل خارجي وهو قول مثل
قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
وقرينة كوقوع فعله صلى الله عليه وسلم بعد زمان حكم فيه اجمال او اطلاق او عموم
وعرف انه عليه السلام قصد بيان ذلك او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وفيه نظر لانه لا دلالة للمتابعة له صلى الله عليه وسلم الا في غير الامر لانه
لا يجوز دخول الامة في المختص به وفيما كان من باب ترك الاولى المسمى زلة
فليس فيها دليل على المطلوب او بالقياس على فعل النبي عليه السلام واحتج من قال

بالاخذ بالاجماع فان العموم ثبت بالاجماع في مثل سها رسول الله فسجد
وفيما اذا سئل عن كيفية الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي واذا سئل
عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك وفي غير هاتين الاخبار واجيب بان العموم
مستفاد من كلام الراوي لما ادخل الفاء على سجد دل على التكرار فان الفاء تقتضي
السببية او غيره اي دليل خارجي قول او قياس كما ذكرنا قال مسئلة نحو قول
الصحابي الى آخره اذا اخبر صحابي عن حكم صادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ عام
مثل قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يجب
الاخذ بالعموم عند بعض الاصوليين فيعم الغرر والجار وهو المختار عند المصنف
وقال بعضهم لا يجب الاخذ بالعموم واحتج بانه عدل عارف بصيغة العموم وغيرها فالظاهر
صدقه في الاخبار بصيغة العموم وقد اخبر بصيغة العموم التي هي الغرر والجار لكونهما
معرفين باللام فوجب الاتباع وقال النافون احتمل ان لا يكون ما سمع من النبي عليه السلام
خاصا كما في المثالين فان اللام ان كان للاستغراق كان عاما وان كان للعهد كان
خاصا وهما في الاحتمال سواء ومع الاحتمال لا يقتضي العموم واحتمل ان يكون قد سمع من
الرسول صلى الله عليه وسلم صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لا يكون حجة في العموم لان
الاحتجاج انما يكون بالمحكي لا بالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكي
واجاب بان هذين الاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحابي عدل
عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام خلاف الظاهر ولقائل ان يقول
لا نسلم ان العهد خلاف الظاهر لان اللام موضوعة للعهد والاستغراق ناشئ من المقام
قال اذا علق حكما الى آخره اذا علق الشرع حكما بعلة كما لو قال حرمت المسكر لكونه
حلوا هل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة او لا اختلفوا فيه فمنهم من يقول بالقياس الشرعي
لا بالصيغة وقيل يعم بالصيغة وقال القاضي لا يعم والمصنف اختار الاول واحتج على الشق
الاول بان تعلق الحكم بالعلة ظاهر في استقلال العلة في اقتضاء الحكم فكلما وجدت العلة وجد
الحكم فيثبت في جميع صور وجود الحلاوة بالقياس وعلى الثاني بقوله ولو كان بالصيغة لكان
قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به وبيان الملازمة
ان الصيغة لو اقتضت العموم كانت دلالتها عليه بحسب الوضع فيكون قول القائل اعتقت
غانما لسواده كقوله اعتقت سودان عبيدي وللخصم ان يقول لو كان بالعلة لعتقت
سودان عبيده لوجود العلة في المثال المذكور ولا قائل به واحتج القاضي بانه يحتمل ان يكون
العلة حلوا خاصا فيكون الحلاوة جزء العلة ويحتمل ان يكون الحلو المطلق فيكون علة تامة
فكان العموم محتملا واجاب بان الخصوص وان كان محتملا لكن العموم ظاهر والظاهر لا يترك

ان حج

للاحتمال وتحقيقه ان الحكم واحتمل الاضافة الى المختص فالظاهر اضافته
الى المشترك والا لا يتحقق قياس اصلا واحتج من قال بعمومه صيغة بان قول
النبي صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في المفهوم
والثاني يقتضي عموم حرمة المسكر صيغة فكذا الاول واجيب بانا لا نسلم تساويهما
في افادة العموم بحسب الصيغة ولقائل ان يقول لا شك ان الحكم معلق بالعلة في
الصورتين جميعا اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الحكم اذا رتب على مشتق
كان المصدر علة بلا خلاف فالحكم بان الحكم المرتب عليه عام بصيغته دون المرتب
على قوله لاسكارها تحكم صرف قال مسئلة الخلاف الى آخره المفهوم اذا فرض حجة فالخلاف
في عمومه لان مفهوم الموافقة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق كحرمة
الضرب من التأفيف ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
كعدم وجوب الزكوة على المعلوفة من وجوبها على السائمة لم ينقل عن احد ممن قال به
عدم عمومهما فيما عدا المنطوق وفيه نظر فان الحنفية يقولون بحجية مفهوم الموافقة
ويسمونه دلالة النص ولم يقولوا بعمومه قوله والغزالي اشارة الى الجواب عما يقال كيف
ينفي الخلاف على العموم وقد خالف الغزالي فنفى العموم وتقريره انما نفى عمومه لان الحكم
لا يعم في المفهوم بل مرجع كلامه ان المنطوق لا يدل على عموم المفهوم بعينه بتوسط المفهوم
قال مسئلة قالت الحنفية الى آخره قالت الحنفية اذا عطف جملة على اخرى والمعطوف
لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان في الجملة المعطوف عليها لفظ لو قدر في المعطوفة استقام
وجب تقديره فيها وحينئذ يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم واحدا
وكذا من حيث الخصوص الا اذا دل دليل على خصوص الثانية وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فانه لا بد من تقدير قوله بكافر ويكون عاما فيه
الا بدليل وهو الصحيح عند المصنف واحتج عليه بانه لو لم يقدر في الثانية بكافر لزم حرمة
قتل ذي العهد مطلقا وهو باطل لانه يقتل في الجملة اتفاقا وحينئذ تخصيصه كونه مذكورا في
الاول فان قدر خلافه كان بلا قرينة وهو غير جائز واجابت الشافعية
بانا لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا لانها متعلقة بوصف العهد فاذا انتفى وصف
العهد انتفى الحرمة او نقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وانما يلزم ان لو لم
يتحقق المخصص وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء فلا نسلم
انه يجب ان يقدر بكافر بل يجوز ان يقدر ما دام في عهده ويكون معناه ولا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده وهذا الجواب فاسد لان المنع اما ان يكون لنفس القاعدة

بان مثل هذا الا يمكن ان يقع في الوجود او للمثال والاول باطل لانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال فكان ممكنا والثاني ليس من اداب المناظرين اذ لم يكن هذا المثال فليكن
مثالا اخر على ان قولهم حرمة القتل متعلقة بوصف العهد فاذا انتفى وصف العهد انتفى
ممنوع لانه لا منافي ذلك العهد فاذا انتفى الوصف لم يبق ذا عهد ولا كلام فيه واما
المخصص بقوله تعالى كتب عليكم القصاص فلا يكاد يصح لا نسلم انه ان يكون قوله عليه
السلام لا يقتل مسلم بكافر ايضا مخصوصا مثله دفعا للتحكم وهو خلاف مذهبهم واما
تقديره ما دام في عهده ففاسد لان معنى قوله في عهده هو بعينه ما دام في عهده فكان لغوا
ثم ان التقدير يقتضي ان لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده مطلقا وهو اول المسئلة واحتج
الشافعي بوجهين احدهما انه لو كان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص
واحدا للزم ان يكون بكافر في الاولى مقيدا بالحربي ضرورة كون الثاني مقيدا به ولكان
الضمير في بعولتهن في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن
احق بردهن للرجعية والباين جميعا لان ضمير بعولتهن يرجع الى المطلقات
وهي تعم الرجعية والباين واللازمان باطلان فالملزوم كذلك اما الاول فلان الكافر
لو قيد في الاولى بالحربي لم يبق دلالة الحديث على وجوب قتل المسلم بالذمي لانه يدل بنفسه
على عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فمتى انتفى كون الكافر حربيا انتفى عدم
وجوب القصاص فيلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون هذا الحديث دليلا على
وجوب قتل المسلم بالذمي وفيه نظر لان عدم الاستدلال بمفهومه كان لانهم لا يسلمون
فساد ذلك الكلام في نفسه وهذا ظاهر جدا على ان الحنفية لو كانوا قايلين
بمفهوم المخالفة جاز لهم الاستدلال بذلك فان مذهبهم جواز قتل المسلم بالذمي
قصاصا واما الثاني فلاختصاص الضمير في بعولتهن بالرجعية بالاتفاق واجاب
بان الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق والمخصص في الثاني موجود دون
الاول فوجب القول بخصوص الثاني دون الاول والثاني ان التقدير لو كان
واجبا في الحديث لكان ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقديره وضربت عمرا يوم الجمعة
لتساوي الصورتين لكنه ليس كذلك باتفاق النحاة واجاب اولا بمنع انتفاء التالي
واشار اليه بقوله واجيب بالتزامه وثانيا بمنع الملازمة فان ترك التقدير في الاول
خرج الكلام الى ما يخالف الاجماع وهو صحة قتل ذي العهد مطلقا وهو باطل
وليس المثال كذلك اذ ضرب عمرو كما جاز يوم الجمعة جاز في غيره بلا مانع فلا حاجة
الى تقديره قال مسئلة مثل يا ايها المزمل الى اخره اقول خطاب خاص
بالرسول عليه السلام مثل قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن

عملك لم يكن عاما للامة الا بدليل خارجي من قياس او غيره وقال ابو حنيفة
واحمد يعمهم الا بدليل يخصه به واختار المصنف الاول واحتج بانا نقطع
بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وحصل ذلك بالاستقراء في كلام العرب
واجيب بانا لا ندعي ان خطاب المفرد يتناول الجميع في جميع الصور مطابقة بل
ندعي ذلك في صورة يكون ذلك المفرد مقام الجمع والخطاب الوارد فيها يحتمل
الموافقة فيفهم منه العموم لغة من غير تقييده بالمطابقة وبان الخطاب الخاص
بواحد لو كان متناولا لغيره لكان خروج غير ذلك الواحد عنه تخصيصا لكن التخصيص
باطل لانه على خلاف الاصل وفيه نظر لانه ان اراد من بطلان التالي كون التخصيص
على خلاف الاصل فذلك يستلزم ان يكون كثير من نصوص الشرع على خلاف الاصل
وان اراد ان التخصيص يستلزم العام وليس بموجود فذلك عين النزاع وان
اراد غير ذلك فلا بد من البيان فانه غير معهود وقال الحنفية ومن وافقهم العرف
جار على ان السلطان اذا قال لمن له منصب الاقتداء اركب لمقاتلة العدو
يفهم لغة انه مامور باتباعه وكذلك اذا اخبر عمن له منصب الاقتداء بانه فتح
البلاد وكسر العدو يفهم لغة انه اخبار عنه وعن متابعيه واجاب بانا لا نسلم
ان ذلك يفهم لغة انه وحده مامور ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان الفهم حصل بمجرد اللفظ
بل حصل بالقرينة وهي ان المامور به الذي هو المقصود متوقف على المشاركة
بخلاف امر الرسول بشيء من العبادات فانه لم يتوقف المقصود به على المشاركة
فلم يتناول الامة وفيه نظر لما تقدم انه ليس المراد جميع الصور مطابقة بل في الصورة
المذكورة وهو يفهم لغة ويعرف ذلك بالعرض على اللغوي فان فهم ذلك
فلا كلام وان توقف فليس بصحيح لكن القطع حاصل بفهمه وقالوا ايضا قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ووجهه ان الله تعالى خاطب النبي بالنداء
ثم عمم بعد ذلك بقوله اذا طلقتم النساء وذلك يدل على ان خطاب النبي عليه السلام
يتناول الامة واجاب بان الخطاب توجه نحو الجميع وانما خص الرسول
بالذكر تشريفا له وفيه نظر لانه دعوى مجردة بل المراد به ما ذكرنا بان له منصب
الاقتداء والاعراض عما له دليل الى دعوى مجردة عناد غير مشروع قالوا ايضا
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم فانه يدل على ان خطاب الرسول عليه السلام باباحة نكاح زوجة الدعي
يتناول جميع الامة لانه اخبر انه انما اباح للرسول ليكون مباحا للمؤمنين فلو لم يكن
الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامة لم يتعد حكم الاباحة من الرسول الى الامة

واجاب بان الحاق الامة به في اباحة زوجة الادعياء بالقياس
لا بان الخطاب تناولهم وفيه نظر لان القياس يحتاج الى جامع بين
الرسول عليه السلام وبين غيره خاص بالنسبة الى ذلك الحكم ووجوده
ممنوع ولا يكفيه الجامع العام مثل كونه انسانا او مكلفا لانه يفضي الى محذور
وقالوا ايضا قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وقوله فتهجد به
نافلة لك على ذلك لا محالة لئلا يضيع قيد خالصة لك ونافلة لك اذ الخطاب
لم يتناول غيره حينئذ واجاب بان فائدته قطع الحاق غير الرسول
عليه السلام به بطريق القياس وفيه نظر لان ذلك يعتمد جواز سبق جواز
القياس وقد مر بطلانه قال مسئلة خطابه الى احد اذا خاطب
النبي عليه السلام واحدا من الامة لا يعم غيره عند الاكثر خلافا للحنابلة
واحتج المصنف للاكثر بالوجهين المذكورين في القطع بان خطاب الواحد
لا يتناول غيره ومن لزوم التخصيص اذا احتج غيره على تقدير عمومه وقد
عرفت ما ورد عليهما وبوجه ثالث وهو انه لو كان عاما لم يكن لقوله
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لحصولها اذ ذاك من كون
الخطاب لواحد خطابا للغير ايضا وفيه نظر فان فائدته اذ ذاك قطع
احتمال الخصوص بالخطاب فان العموم هو السابق مع احتمال الخصوص
فذكره قطعا له واحتجت الحنابلة بوجوه اربعة الاول قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر كتاب وسنة
انهما يدلان على ان حكمه عليه السلام لا يختص بواحد دون غيره واجاب بان المعنى انه
صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الانس والجن والعرب والعجم ليعرف كلا منهم كل
ما يختص به من الاحكام ولا يلزم من ذلك اشتراك الجميع والثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى التخصيص فيعم وهذا لان تقديره كحكمي على جماعة
المسلمين ثم حذف المضاف اليه للعلم به فصار على جماعة ثم لما كان المراد المعرف عوض
بلام التعريف ثم انه اما ان يكون تقديره حكمي على الواحد هو حكمي على الجماعة وهذا
يأبى التخصيص لا محالة والمنازع مكابر واما ان يكون تقديره حكمي على الواحد كحكمي على
الجماعة وهو كذلك لان معناه اني اذا حكمت على جماعة بشيء لزمهم ذلك كذلك اذا حكمت على
واحد منهم به لزمهم ذلك اجاب بان هذا الحديث محمول على ان حكم الجماعة كحكم الواحد

بقياس الجماعة على الواحد او نقول سلمنا ان حكم الواحد حكم الجماعة
لكن بهذا الحديث لا لان الخطاب يتناول الجميع ولا بد من ذلك جمعا بين
الادلة وفيه نظر اما في الاول فلما فيه من التمحل الظاهر واما في الثاني فلانا
نقطع بان قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل عم غيره ولا يستند
افادة عمومه الى قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الا اذا علم تقدمه على حديث
الاعرابي وهو ممنوع والثالث ان الصحابة رضي الله عنهم حكموا على الامة بحكم
الرسول صلى الله عليه وسلم على واحد لحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن وقطع
كل سارق لحكم ماعز وسارق المجن وهو دليل واضح على المطلوب واجاب
بانهم كانوا حكموا للتساوي في المعنى الموجب لانه اذا لم يتساو الصورتان
في المعنى الموجب لا يجوز ذلك لكونه على خلاف الاجماع فان الاجماع على وجوب
التساوي بين المقيس والمقيس عليه في المعنى الموجب وفيه نظر لانه مصادرة
فانه انما يلزم خلاف الاجماع على تقدير حكمهم مع عدم التساوي ان لو كان حكمهم
بطريق القياس وهو المتنازع فيه والرابع انه لو كان خاصا بالمخاطب لما كان قوله
عليه السلام لابي بردة بن نيار لما ضحى بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك غير
مفيد لانه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ثابتا لغيره فلم يحتج الى نفيه وكذلك تخصيصه عليه
السلام خزيمة بقبول شهادته وحده يكون عبثا حينئذ واجاب بان فائدته قطع
الالحاق بالقياس عليه لما تقدم في المسئلة السابقة وفيه نظر لان من شرط القياس
ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر وفيما ذكرتم ليس كذلك فاني يتصور القياس
حتى يحتاج الى دفعه قال مسئلة جمع المذكر الى آخره اذا ذكر جمع المذكر الذي يجري
فيه التغليب منها اذا كان كالمسلمين او ضميرا كواو فعلوا لا يتناول النساء خلافا
للحنابلة وهو مذهب بعض الحنفية وانما قال مما يغلب فيه المذكر احترازا عن مثل
الناس فانه يتناولهما بلا نزاع لانه عند من يقول انه جمع ليس مما يغلب فيه المذكر بل
مما يتناول الذكر والانثى وضعا وعن مثل الرجال فانه لا يتناولهما بلا نزاع واحتج
المصنف للاول بثلاثة اوجه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان
المسلمين لو تناول المسلمات لم يكن في العطف فائدة فان قيل الفائدة التنصيص
بذكرهن تشريفا اجاب بان ذلك تأكيد والتأسيس اولى وفيه نظر لانه انما
يكون تأكيدا اذا كان نعتا لما دل عليه غيره والتنصيص كذلك فكان تأسيسا
والثاني ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان
النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو

دخلت النساء في جمع المذكر لم يصح سوال الصحابيات ولا تقرير النبي عليه السلام
النفي وفيه نظر لانه قرر نفي الذكر لا نفي الدخول وخص المذكر بالذكر ان العرب
العرب اجمعوا انه اذا كان عند الانفراد او الاختلاط والاول مسلم والثاني
كلام فيه والثاني ممنوع واحتجت الحنابلة ايضا بان له اوجه الاول ان المعروف
من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث اذا اجتمعا ولهذا يقال للرجال
والنساء ادخلوا فيدل على التناول واجاب بان تغليب المذكر على المؤنث صحيح
اذا قصد الجمع اي المذكر والمونث جميعا واريد ان يعبر عنهما بعبارة واحدة
ويكون مجازا لكن لا يفيد المطلوب لانه اذا لم يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه التناول
فان قيل اذا سلمتم تناول جمع المذكر الذكور والاناث وجب ان يكون بطريق
الحقيقة لان الاصل في الكلام الحقيقة اجيب بانه لو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك
لكونه حقيقة في خصوص الذكر لكن المجاز اولى لما تقدم ان حمل اللفظ الدائر بين
الحقيقة وبين المجاز على المجاز اولى ولقائل ان يقول قد تقدم ايضا فساد ذلك
الراي هنالك والثاني انه لو لم يتناول الاناث لما شاركت الاناث الذكور
في الاحكام لان اكثرها بخطاب المذكرين واللازم باطل بالاتفاق واجاب
بمنع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن المشاركة بدليل خارجي وهو ممنوع وسنده
انهن لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر كقوله تعالى
وجاهدوا وقوله فاسعوا الى ذكر الله وفيه نظر لان النص في الجهاد يتناولهن
لكنهن خرجن بقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما الجمعة فقد صرفت القرينة عن
التناول وهو قوله وذروا البيع فانه يشعر بان المخاطبين مباشرو البيع
وهن لا تباشرنه عادة ولان الجمعة شرطها الجماعة وحضورهن الجماعات منهي عنه
والثالث انه لو اوصى احد لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت
النساء في قوله لهم بغير قرينة توجب الدخول ولو لم يتناولهن حقيقة لم يدخلن
بغير قرينة واجاب بمنع عدم القرينة فان الايصاء الاول قرينة تشعر بالدخول
وهذا فاسد لان هذه المسئلة فرع الاصل الممهد فلا يجوز الاستدلال به عليه والجواب
مبني على هذا الفاسد والبناء على الفاسد فاسد قال مسئلة من الشرطية الى اخر
الالفاظ التي لا تختص بالذكور ولا يتميز المذكر فيها عن المونث بعلامة مثل من الشرطية
يشمل المونث فلو قال من دخل هذه الدار فهو حر فدخلت الاماء عتقت قال
مسئلة الخطاب الى اخره الخطاب اذا ورد بلفظ عام كالناس والمومنين يتناول

العبيد عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه وقال ابو بكر الرازي
ان كان ذلك في حق الله شملهم والا فلا واحتج المصنف للاكثر
بان العبيد من الناس والمومنين قطعا وليس ما اخرجهم بموجود فوجب
الدخول واحتج القائلون بعدم الشمول بوجهين احدهما انه ثبت صرف
منافع العبد الى مهمات سيده بالاجماع فلو خوطب بصرفها الى غيره
تناقض واجاب بانه ثبت ذلك في غير تضايق العبادات المامور بها
فلا تناقض لاختلاف الزمان فان منافعه مصروفة الى سيده في غير
وقت تضايق العبادات وفي وقته الى غيره وفيه نظر لان هذا جواب
الرازي في التفصيل فلا يصلح جوابا للاكثر لان دعواهم اعم والثاني انه لو كان
شاملا لهم لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعة لوجود الموجب وهو الخطاب
العام المتناول لهم والتالي باطل بالاجماع واجاب بان خروجهم من خطاب
هذه الاشياء بدليل خارجي كخروج المريض والمسافر وفيه نظر لان الاصل
عدمه فلا بد من بيانه بخلاف دليل المريض والمسافر في الوجوب وغيرها فانه
معلوم ظاهر الدلالة او قطعها قال مسئلة مثل يا ايها الناس الى اخره
الخطاب العام الوارد بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
يا عبادي يشمل النبي صلى الله عليه وسلم عند الاكثر وقيل لا يشمله وقال ابو عبد الله
الحليمي من اصحاب الشافعي ان كان مصدرا بقل لم يشمله كقوله تعالى قل يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم وان لم يكن يشمله كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
واحتج المصنف للاكثر بما تقدم ان الرسول من الناس ومن المومنين قطعا فيجب
الدخول في العمومات المذكورة ورد بان الصحابة رضي الله عنهم فهموا الدخول
فانه عليه السلام اذا لم يفعل سالوه وذكر عليه السلام موجب التخصيص فلو
لم يدخل لما فهموا وهم من اهل اللسان ولما عدل عليه السلام الى بيان المخصص واستدل
القائلون بعدم الدخول بان الرسول صلى الله عليه وسلم امر للامة ومبلغ للامر
اليهم ولو دخل كان امرا مامورا مبلغا مبلغا بخطاب واحد وهو لا يجوز
وبانه الامر طلب الاعلى فعلا ممن دونه فلو دخل لزم ان يكون هو اعلى من نفسه
واجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الامر هو الله والمبلغ جبريل فلم يلزم شيء
مما ذكره وفيه نظر لان جبريل مبلغ الى النبي وليس الكلام فيه وانما الكلام في المبلغ الى الامة
وهو النبي قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وبانه عليه السلام خوطب لو دخل

فى ذلك لعدم الاشتراك بينه وبين الامة فى مقتضاها وهو ظاهر وليس كذلك
لاختصاصه باحكام كوجوب ركعتى الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة
النكاح بغير ولى وشهود ولا مهر واجاب بان اختصاصه ببعض انما هو لدليل
خاص كالمريض والمسافر وقد تقدم الكلام فى ذلك قال مسئله مثل يا ايها الناس
الى اخره الخطاب الوارد بلفظ المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
ليس خطابا لغير الموجودين عنده وانما ثبت الحكم فيهم بدليل اخر نص او اجماع
او قياس خلافا للحنابلة وللاكثرين وجهان الاول ان القطع حاصل بان المعدوم
لا يتناوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا والثانى انهم لو كانوا مخاطبين لكان
الصبى والمجنون لكونهم موجودين اولى لكنهم ليسوا مخاطبين فكذلك المعدومون
وفيه نظر لان الخطاب ازلى ليس بزمانى فلا فرق بين المعدوم والموجود
بالنسبة اليه واحتجت الحنابلة بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا له
زمن الخطاب لم يكن مرسلا اليه لان المراد بالارسال ان يخاطب المرسل اليه باحكام
الشرع واذا لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا اليه والتالى باطل بالاجماع واجاب
بان الارسال لا يقتضى الخطاب الشفاهى بل الخطاب المطلق وهو اعم من الشفاه
وغيره فيكون للحاضرين شفاها ولغيرهم بنصب الادلة بان يبين ان حكمهم
الثانى ان الصحابة والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التى هى
مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب واحتجاجهم به دليل تعميم ذلك
الخطاب للموجودين والمعدومين واجاب بانهم علموا ان حكم المشافهة ثابت لـ
من يوجد بعده بدليل اخر واجمعوا على ذلك فلم يكن احتجاجهم بمجرد خطاب المشافهة
والحمل على هذا اولى جمعا بين الادلة قال مسئله المخاطب الى اخره المتكلم يدخل
فى عموم متعلق خطابه سواء كان الخطاب امرا مثل قوله لعبده من احسن اليك فاكرمه
او نهيا نحو فلا تهنه او خبرا كقوله تعالى والله بكل شىء عليم فان السيد اذا احسن
الى العبد استحق الاكرام وعدم الاهانة وفى قوله بكل شىء عليم يكون بنفسه ايضا
عليما فان مقتضى الدخول موجود والمانع منتف فيتحقق الدخول وفيه نظر لان
استحقاق الاكرام وعدم الاهانة فى مثل ذلك مسبب عن الامر والنهى
واستحقاق العلم لها ثابت قبلها فلم لا يجوز ان يكون ذلك مانعا من الدخول والقائلون
بعدم الدخول احتجوا بان المخاطب لو دخل فى العموم لزم ان يكون البارى خالقا لنفسه
لقوله تعالى الله خالق كل شىء واجاب بان التناول لغة ليس بمنتف بل خص عنه بدليل عقلى

فهو امتناع حدوثه قال مسئله خذ من اموالهم الى اخره ذهب
الكرخى الى ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يقتضى اخذ الصدقة
من كل نوع من المال بل انما هو لبيان وجوب الاخذ وما علا ذلك فبدليل
غيره وذهب اكثر الاصوليين الى انه يقتضى اخذها من كل نوع منه والمصنف
اختار مذهب الكرخى واحتج عليه بوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم
يكون ممتثلا باخذ صدقة واحدة من مال اى مال كان لانها نكرة وقعت
فى الاثبات ولا تفاوت فى ذلك بين ان تكون من للتبعيض او للابتداء
ولا بين ان تكون متعلقا بخذ او بصدقة ولقائل ان يقول مقتضى الاية
وجوب الاقتصار على نوع من المال لانه لما جمع المال وقال من اموالهم ونكر
الصدقة مفردة كان معناه خذ من انواع المال صدقة نوعا واحدا من الصدقة
او شيا قليلا وهو يتحقق بصدقة واحدة وعلى هذا يكون اخص من المدعى
فلا يصلح دليلا والثانى انه لو اقتضت الاية الاخذ من كل نوع من اموالهم لوجب
اخذ الصدقة من كل دينار من اموالهم وليس كذلك بالاتفاق وفيه نظر لانه
على ذلك التقدير يلزم اخذها من نوع الدينار لا من كل فرد سلمنا ولكنها فى حق
المقدار مجمل بينت بدليل بين النصاب والاكثرون بمعنى الاية خذ من كل
مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما يحصل باخذ صدقة
من كل نوع من اموالهم واجاب بمنع ان يكون معناه معنى كل لان معنى كل التفصيل
دون الجمع المضاف ولذلك فرق بين قول الرجل للرجال عندى
درهم وقوله لكل رجل عندى درهم فان الاول يقتضى اشتراكهم فى درهم دون
الثانى والحق ما ذكرناه من الاجمال قال مسئله العام يعم المدح والذم الى اخره
العام اذا ورد فى محل المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان
الفجار لفى جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل
الله فبشرهم بعذاب اليم يفيد العموم وقد نقل عن الشافعى رحمه الله خلافه
والدليل الاول ان المقتضى وهو العام موجود والمانع منتف اذ المدح والذم
لا ينافيان العموم فكان عاما كغيره وقالت الشافعية ان مثل هذه الصيغة ليس
لقصد التعميم بل القصد المبالغة فى الحث على ما مدح والزجر عما ذم فلا تلزم التعميم
وهذا يمكن ان يكون منعا للمقتضى لان لارادة المتكلم مدخلا فى الدلالة فاذا لم يقصد

العموم لا يحصل وان يكون تحقيقا للمانع فان المقتضي هو اللفظ العام ولكونه
ارادة الحث والزجر يكون مانعا عن ترتب المقتضي عليه واجاب بجوابين
احدهما ان التعميم للحث والزجر ابلغ منه بدونهما فهو يقوي المقتضي عليه لا انه ينفيه
والثاني انه انما يجوز ان يكون مانعا اذا كان بينهما منافاة ولا منافاة بين المبالغة
في الحث والزجر وبين التعميم فلا يصلح ان يكون مانعا قال التخصيص الى اخره
لما فرغ من العام واحكامه عرف التخصيص بانه قصر العام على بعض مسمياته اي بعض
اجزائه فان مسماه واحد وهو جميع ما يصلح اللفظ له لكن له اجزاء وفيه نظر لانه استعمال
في التعريف المجاز وعرف ابو الحسين بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
اي عن الخطاب وقال المصنف واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص وانما قال
ذلك لدفع ما يتوهم من عدم الاستقامة اذ الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير
وجود المخصص لقولهم خصص العام فان معناه اخرج بعض ما يتناوله العام على
تقدير عدم المخصص وفيه نظر فانه يدل على انه بعد التخصيص غير متناول والواقع
كذلك والا لكان ما فرضناه مخصصا لم يكن مخصصا اذ المراد بالتخصيص اخراجه
عن التناول وذلك خلف باطل اذا كان كذلك تعين ان المراد بقوله يتناوله العام
العام قبل وجود المخصص فلا حاجة الى التقدير وقيل في تعريفه انه تعريف ان
العموم للخصوص اي تعريف السامع بان العموم المفهوم من اللفظ العام ليس بمراد
بل هو مسوق للخصوص وفيه نظر لتحمله في تقدير ولانه يفيد ان قصد المتكلم
بالتخصيص اولا تعريف المخاطب وليس كذلك بل بيان جريه الحكم واورد
عليه ايضا انه دور لانه اخذ الخصوص في تعريف التخصيص وهما عبارتان عن معنى
واحد فتعريف احدهما بالاخر دور واجيب بما هو المشهور في مثله ان المراد
تعريف المصطلح باللغوي وقوله ويطلق التخصيص كانه اشارة الى الجواب عما يرد
على التعريف الاول بان التخصيص موجود فيما لا عام فيه فلا يكون منعكسا وذلك كعشرة
والمسلمين للمعهودين وضمائر الجمع واشار الى وجه الاطلاق بقوله لتعدده فكان
الاطلاق على ذلك يجوز فيكون مجازا واعترض عليه بان ايراد ضمائر الجمع من ذلك
ليس بجيد لان عمومها تابع لعموم مظهرها فيجوز ان يكون المظهر عاما فيتبعه المضمر
فان احتياج دلالته على معناه الى تقدم الذكر لا ينفي عمومه اذا كان المتبوع عاما والتخصيص
لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل يعني ما يصح افتراقه حسا كالرجال او حكما كقولك
اشتريت الجارية لانه لا بد من افراد يصح قصر بعضها وهي اما ان تكون حسية او حكمية
قال مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ اختلف الناس في جواز التخصيص فذهب

فذهب الاكثرون الى جوازه وطائفة شاذة الى عدمه حجة المجوزين انه واقع
نحو قوله تعالى والله على كل قدير والوقوع دليل الجواز وهو مبني على جوازه بالعقل
وتخصيص الخطاب فيه وحجة المانعين انه في الخبر يوجب الكذب وفي الامر والنهي
البداء لان الاخبار عن العام يوجب وقوع الحكم على الجميع والتخصيص يكذبه
في البعض والامر والنهي يوجبان امتثال الجميع وانتهاؤهم والتخصيص يوجبهما
في البعض فكان بداء واجاب بان التخصيص ان كان للاخراج لزم ذلك لما كان لبيان
ان المخصوص لم يدخل لم يكن كذب ولا بداء قال مسئلة الاكثر انه الى اخره اختلف
المجوزون فيما ينتهي اليه الخصوص فالاكثر انه لا بد فيه من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام واراد بالقرب ما هو اكثر من نصفه وقيل يكفي ان يكون الباقي ثلثة
وقيل اثنين وقيل واحد واختار المصنف ان التخصيص ان كان بمتصل كالاستثناء
نحو اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العالم جاز الى الواحد وان
كان بمتصل كالصفة نحو اكرم الناس العلماء او الشرط نحو ان كانوا عالمين
يجوز الى اثنين وان التخصيص ان كان بمنفصل في عام محصور قليل يجوز
الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة وقد قتل منهم اثنين وان كان في
عام غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة او محصور ولكنه عدد كثير
مثل اكلت كل رمانة وكان الفا فالمذهب الاول يعني ما اذا كان الباقي
قريبا من مدلول العام واعلم ان عبارته غير مناسب لاختصار هذا المختصر
والمناسب ان يقول وبالمتصل كالصفة وبالمنفصل في القليل يجوز الى اثنين
لان القليل محصور لا محالة ويكفي فيهما جميعا يجوز الى اثنين من غير تكرار فاما
واحتج على ما اختاره من انه لا بد في العام المحصور القليل من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام سواء كان العام من اسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه
او من غيرها وكان غير محصور نحو قتلت كل من في المدينة او محصورا كثيرا
مثل اكلت كل رمانة وكان الفا بقوله لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة
وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذا لو قال اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وكذا لو قال
من دخل داري او اكل وفسره بثلثة واللغو باطل بالاتفاق فما افضى اليه وهو
التخصيص في الامثلة المذكورة كذلك الذين قالوا بجواز التخصيص الى اثنين
وثلثة استدلوا بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان ومن ان اقله ثلثة واجاب بان
الادلة المذكورة لا تقتضي الا ان الاثنين او الثلثة جمع وليس كل جمع عاما حتى يصح اطلاق
العام عليها صح اطلاق الجمع عليه وفيه نظر لان بقاء العموم بعد التخصيص غير مشروط

بالاتفاق بالضرورة والاصح اطلاق التخصيص اذ الاستغراق سقط فلم يبق بعد
ذلك الا اعتبار ما هو مناسب للعموم فاعتبر بقاء الاثنين او الثلثة لمناسبة
التعدد وليس في الواحد ذلك فلم يعتبر والاظهر انه يجوز ان يكون مذهب هذا القائل
ان شرط العموم الجمعية لا الاستغراق فيعود النزاع لفظيا واما القائلون بجوازه
الى الواحد فقد احتجوا بخمسة اوجه الاول جوازه لغة فيما لو قال لعبده اكرم الناس
الا الجهال ثم لم يكن فيهم عالم سوى واحد فانه لم يستقبح ولو لم يصح لاستقبح واجاب
بان هذا تخصيص بالاستثناء وليس النزاع فيه ولا يلزم منه صحته في غيره الثاني قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق انا واراد نفسه فدل على صحة
اطلاق الجمع على الواحد واجاب بانه ليس محل النزاع فان الكلام فيما بعد التخصيص
الثالث انه لو كان ممتنعا لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره فيمتنع
التخصيص مطلقا واجاب بان الامتناع لامر خاص وهو التخصيص الى الواحد فينتفي
فان الممتنع هو ذلك الخاص وفيه نظر لانا لا نسلم ان المدعى ذلك لكن الكلام في علة
امتناعه فان كانت مطلق التخصيص جاء الالزام وان كانت التخصيص الى الواحد
فهو المعلول فلا يجوز ان يكون علة الامتناع الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا
وهو نعيم بن مسعود فكان اطلاق الجمع على الواحد جائزا وفيه نظر لانه ليس من محل
النزاع بما بعد الخصوص واجاب بانا لا نسلم ان الناس عام بل المراد به المعهود ولا عموم
فيه الخامس انه يصح اكلت الخبز وشربت الماء لاقل ما ماكول ومشروب والخبز والماء
عامان للام الاستغراق حيث لا معهود فدل على اطلاق العام الواحد واجاب
بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والماء من حيث هي الا انه لما تعذر
تحقق الماهية في الخارج غير مخلوط حمل على الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض
المطابق للمعهود الذهني مثل ما يكون في المعهود الوجودي لاشتراكهما في علامة الاستغراق
واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون من العموم والخصوص في شيء وفيه نظر لان تحمله
غير خاف على ان البعض اما ان يكون مطابقا بعد التجريد لتعينها او قبله فلا مطابقة
والاولى ان يقال ليس ذلك بعد التخصيص والكلام فيه ولا غرو ان يكون قوله من العموم
والخصوص في شيء اشارة الى ذلك والا لكان قوله فليس من العموم في شيء كافيا في الجواب
فتامل قال المخصص متصل ومنفصل اقول المخصص في اللافظ حقيقة وفي اللفظ
الدال على ارادة اللافظ مجاز متعارف وهو على المعنى المجازي ينقسم الى متصل ومنفصل
والمتصل اربعة اشياء الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد المصنف

قسما اخر وهو بدل البعض من الكل لانه اخراج بعض اجزاء ما
يتناوله اللفظ ورد بان المبدل منه في حكم المنحى وقد اقيم البدل مقامه فلا
يكون تخصيصا والجواب ان كونه في حكم المنحى هو كونه مخصوصا منه واختلفوا
في الاستثناء المنقطع فقيل اطلاقه عليه حقيقة وقيل مجاز واختلف القائلون
بالحقيقة وقيل متواطئ موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل
مشترك لفظي احتج من قال بالمجاز بان المتصل هو الذي يسبق الى الفهم وذلك
علامة الحقيقة ومن قال بالتواطي بان الاستثناء ينقسم اليهما ومورد القسمة
مشترك فكان متواطيا ومن قال بالاشتراك اللفظي بانه يستعمل فيهما وفي
المتصل الاخراج وفي المنقطع المخالفة فلا مشترك بينهما من حيث المعنى والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا بينهما لفظا وفيه نظر لان المتصل يسبق
الى الفهم ولو كان مشتركا لتردد الذهن وفي ذكر ذلك رد للمذهبين جميعا
ولا بد في المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم او في ان المستثنى
حكم آخر له مخالفة مع المستثنى منه مثال الاول جاءني القوم الا حمارا ومثال
الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر فان ما الاولى نافية والثانية
مصدرية وفاعل زاد ونقص مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير ما زاد
فلان الا النقصان وما نفع فلان الا المضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم
مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان
المستثنى من غير جنس المستثنى منه ولما كان اطلاق المستثنى على المتصل اظهر واقوى
لكونه حقيقة لم يحمل فقهاء الامصار الاستثناء على المنقطع ما لم يتعذر حمله على المتصل
ولاجل ذلك قالوا لو قال له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه معناه الا قيمة ثوب
احتياطا للاتصال قال واما صفة الى اخره في كلامه تسامح والصحيح ان يقول
واما صفة على التواطي ثم ادل على المخالفة بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون
وخلا وعدا وحاشا وما خلا وما عدا وسوى وغير واحترز بقوله الا واخواتها
عما دل على المخالفة لا بها نحو جاءني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وانما قيد
بان يكون الا غير الصفة احترازا عن الا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع
منكور غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله فالمستثنى توصيف ليس
مما نحن فيه واما على قول من يقول بالاشتراك او المجاز فلا يمكن الجمع بين المتصل والمنقطع

في حد واحد من حيث المعنى لاختلاف حقايقهما فيحتاج [illegible] فقال المص
المنقطع ما دل على مخالفة لا بغير الصفة من غير اخراج وفي بكرة القيود
ظاهرة وقوله من غير اخراج لاخراج المتصل واما المتصل فقد حده المص بقوله
بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول
الاول واراد بالقول الكلمات دل على ذلك قوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون
لكلمة واحدة واحترز به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال
وقوله مخصوصة احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك الصيغ والمراد
بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء والمحصورة هي المعدودة القليلة
وقوله دال اشارة الى غاية ادوات الاستثناء هذا ما قيل في بيانه وفيه نظر
لانه اما ان يكون هذا تعريف الاستثناء او تعريف ادواته لا سبيل الى الثاني لكونه
غير مراد في هذا الموضع ولا الى الاول لانه ليس كلمات بل هو معنى قائم بالمتكلم
والكلمات ادواته وقد اورد عليه بحسب الطرد التخصيص بالشرط
كقولك اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف وبالموصولات وبالغاية ومثل
قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة محصورة دالة على ان ما
يذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة وانما قيد الوصف بالذي لان
الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده شي بخلاف الوصف بالذي
فانه يذكر بعده الصلة والمصنف منع ورود الاولين اعني التخصيص بالشرط
والوصف لانهما لا يدلان على ان المذكور بهما لم يرد بالقول السابق وانما يدلان
على ان المراد بالقول الاول هو المذكور بعدهما واورد على عكسه مثل جاء القوم
الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع انه استثناء وقيل في تعريف المتصل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا
صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله
متصل بجملة لاخراج المخصصات المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه لاخراج مثل قام
القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ متصل بجملة ولكن يستقل بنفسه وفيه نظر لان
قوله ولم يقم بحرف العطف ليس بمتصل بنفسه وان ترك العاطف فات الاتصال
وقوله دال احتراز عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد يعني ان مدلول المستثنى
غير مراد مما اتصل به الاستثناء لاخراج التاكيد في نحو جاء القوم كلهم وقوله ليس بشرط
ولا صفة ولا غاية احتراز عنها واورد على طرده جاء القوم لا زيد فانه يصدق عليه التعريف
المذكور مع انه ليس باستثناء وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه استثناء متصل ولا تصدق

عليه التعريف فانه لم يتصل بجملة وأنّى يتأول كل استثناء متصل مرادًا بالاول
وان لم يحترز به عن الصفة والشرط وهو ظن وجيها بقوله غير مراد فلم يحتج الى ذكرها
قال المصنف والاولى ان يقال في تعريفه انه اخراج بالا واحدى اخواتها وفيه نظر
لانه لبيان انه لم يدخل للاخراج فالحد وهذا اختلف الى آخره واختلف العلماء في
تقدير الدلالة في الاستثناء على ما هو المقصود فذهب الاكثر الى ان الاستثناء
يبين ان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة
سبعة والا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص بغير الاستثناء فان المخصص فيه قرينة
مبينة لمراد المتكلم بالعام وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء
جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما بقي اذ كان العرب وضعت بازاء سبعة
اسمين مفردا ومركبا فالمركب عشرة الا ثلثة والمفرد سبعة وقيل المراد
بالمستثنى منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم
بالاسناد بعد اخراج المستثنى من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج
مثلا قولنا له عشرة الا ثلثة المراد بالعشرة من حيث الافراد بمجموع احادها ثم اخرج
منه ثلثة واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة وهذا هو الصحيح عند المصنف
وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون جائي القوم في جاء القوم الا زيدا جملة الا بعد الاستثناء
وليس كذلك ولان اخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الاسناد ثم الاسناد بعد الاخراج
اما ان يكون فعل المتكلم او فعل غيره والثاني باطل بالبداهة والاول كذلك لانا نعلم قطعا
ان ذلك لم يخطر ببال احد من النحويين والعلما عند التكلم بالاستثناء فضلا عن العوام
فما ذلك الا متعسفا بتعسف عظيم ثم احتج المصنف على سقم المذهب الاول باوجه منها
انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لزم ان لا يكون المراد استثناء نصف
الجارية من نصفها اذا قيل اشتريت الجارية الا نصفها اذ المراد بالمستثنى منه هو الباقي
بعد الاستثناء فكان المراد بالجارية نصفها وقد استثنى عنه النصف فيلزم استثناء
نصفها من نصفها لكنا نقطع بان من قال ذلك لم يرد استثناء النصف من النصف وفيه نظر
لان مراد الجمهور ان المراد بالمستثنى منه بعد الاستثناء ما بقي لا قبله وليس مرادهم ان
ما بقي هو المستثنى منه وبهذه النكتة يندفع الاوجه التي اعترض بها المصنف عليهم فتأمل
تصب ومنها انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء لزم التسلسل
واللازم باطل بيان الملازمة ان المراد بالجارية مثلا اذا كان نصفها وقد اخرج بالاستثناء
من المستثنى منه نصف فيكون نصف النصف مخرجا بالاستثناء فيكون المراد بالنصف الذي
هو المستثنى منه نصف النصف لانه الباقي بعد استثناء النصف وقد اخرج عن المستثنى منه
الذي هو نصف النصف وفيه نظر اخر وهو ان التسلسل على تقدير وجوده ليس بممتنع

لانه في الامور الاعتبارية ومنها انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء
لزم رجوع ضمير نصفها الى النصف لانه هو المراد لكنه للجارية كلها بالاتفاق ودليل
لان الضمير راجع الى الجارية حالة الاستثناء والمراد بها النصف بعده وهذا انكر للنكتة
المذكورة اولا ومنها انه لو كان كذلك لم يكن الاستثناء في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها
اخراج بعض منه كل وهو ظاهر لكن اهل العربية اجمعوا على انه اخراج بعض والنكتة
جارية ومنها انه لو كان كذلك بطل النصوص لان العشرة نص في مدلولها فلو اريد بها
سبعة بطل النص لكن بطلانها باطل بالاتفاق وفيه نظر لان ذلك ليس ببطلان بل هو استعمال
منصب في موضع موجز عما ما سنعرف سلمناه لكن بطلانه لا يجوز مطلقا او اذا لم يرد
مستثنى منه والاول ممنوع والثاني يحصل به المطلوب ومنها انا نعلم قطعا انا نسقط الخارج
يعني المستثنى من المستثنى منه فنعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثناء فلو كان
المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان
اسقاط الخارج متوقف على حصوله واذا كان المستثنى منه هو الباقي لم يحصل
خارج ولقائل ان يقول ذلك نهج متعسف لا يسلكه الا الهذيم على ان كل ذلك مغالطة
اذ تحقيق النكتة المذكورة عليها ما عرفت على ان عباراته كلها مجاز يحتمل لا يفيد
اليقين الا بطريق الالغاز واحتج على نفي المذهب الثاني ايضا بوجوه الاول انا نعلم قطعا
انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو
غير مضاف وهذا يفضي الى ذلك ولقائل ان يقول المراد بالمركب المنطبق بالمفرد
الموجز وانكار وجود ذلك في كلام العرب لقصور الباع في علم البلاغة الثاني
انه لو كان كذلك كان الضمير في نصفها لجزء الاسم وهو باطل بالاستحالة وفيه نظر فانه يجوز
ان يسمى شخص بضرب زيد غلامه والمنازع مكابر الثالث انه لو كان كذلك لما كان
الاستثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربية وفيه نظر لان مذهب الخصم
ان الاستثناء لبيان انه لم يدخل لا للاخراج والاجماع معارض باجماع اخر لاهل العربية
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قال الاولون الى اخره القايلون بالمذهب
الاول احتجوا بوجهين احدهما انه لو قال له علي عشرة الا ثلثة لم يستقم ان يراد العشرة بكمالها
للعلم القطعي بانه ما اقر الا بسبعة فتعين ان يكون المراد بها سبعة واجاب المصنف
بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد لا باعتبار العشرة فكان المراد العشرة بكمالها فاخرج
واخرج منها ثلثة قبل الاسناد ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي وفيه نظر لما عرفت مما
فيها من التمحل الذي لا مزيد عليه ولكن الجواب ان يقال الاقرار يثبت بمجموع الكلام وهو
يفيد سبعة كسبعة الثاني انه لو كان كذلك لزم الكذب في كلام الصادق في مثل قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اذ المراد حينئذ تمام الالف فاذا نقص

خمسون كان الاول كذبا واجاب بان الصدق والكذب انما يعتبر بالنسبة
الى الاسناد والاسناد بعد الاخراج فلم يلزم كذب وفيه نظر لما عرفت انه مبني
على الفاسد وانما الجواب ما ذكرنا ان المجموع مستعمل في خصوص تسعمائة
وخمسين عاما واحتج القاضي بانه اذا بطل ان يكون العشرة بكمالها مرادة وبطل
ان يكون السبعة مرادة بها تعين ان يكون الجميع لسبعة واجاب بانا لا نسلم
ابطال المذهب المختار لما تقدم من الادلة الدالة على صحتها وفيه نظر لما تبين فساد
تلك الادلة كلها فاذا علمت ما ذكرنا تبين لك ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص
اذ لا اخراج فانه لبيان انه لم يدخل وعلى مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض
ما تناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه وعلى ما اخترناه يحتمل ان يكون تخصيصا
نظرا الى انه بعد الاسناد قد قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون
نظرا الى انه اريد بالمستثنى منه تمام مسماه قال مسئلة شرط الاستثناء الى اخره
شرط صحة الاستثناء الاتصال لفظا او حكما عند عامة العلماء والمراد بالحكمي ما وجد فيه
الفصل لضرورة كتنفس وسعال وعطاس ونحوها ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
جواز الفصل بشهر وقيل يجوز الفصل بالنية اذا صح اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه
كتعيين الاستثناء وهو التخصيص بالادلة المنفصلة وحمل ما نقل ابن عباس على هذا القريب
من الصواب وقيل يصح ذلك في القران فقط بناء على انه كلام ازلي والفصل الخطابي
لا يتخلل الازلي ورد بان الكلام في العبارات التي وصلت الينا لا الكلام الازلي
واحتج المصنف بامور الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على
يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه وليات بالذي هو خير عيّن الكفارة
للتخليص عن اليمين دون الاستثناء المنفصل ولو جاز لعينه لموافقته للحاجة
الثاني انه لو جاز ذلك لما ثبت اقرار ولا طلاق ولا عتاق الثالث انه لو جاز
لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا والملازمات ظاهرة واللوازم باطلة واحتج
المجوزون ايضا بوجوه منها انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا وسكت
ثم قال بعد زمان ان شاء الله واجاب بانه محمول على السكوت لعارض وهو متصل
حكما ومنها ان اليهود سالوه عن مدة لبث اهل الكهف فقال عليه السلام غدا اجيبكم
ولم يقل ان شاء الله فانقطع الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله الحاقا بخبره الاول وهو قوله
اجيبكم غدا وفيه نظر لان قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان لم يدل
مضافا الى انقطاع الوحي على وجوب اتصاله فليس له دلالة على جواز الانفصال قطعا
وقوله عليه السلام ان شاء الله لم يتعين ان يلحق بالخبر الاول لجواز ان يكون ذكره

للتبرك ... لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله نعم ان شاء الله ... فعلت كذا ان شاء الله المصنف لقوله ... ومنها ان ابن عباس رضي الله عنهما قال بصحته ولو لم يجز لما قال لانه من فصحاء اهل اللسان وترجمان القرآن واجاب بان قوله متاول بما تقدم يعني جواز الانفصال بالنية او يعني المامور به يعني يجوز الانفصال في الاستثناء المامور به وهو الاستثناء بمشية الله تعالى وحينئذ نقول لانه يستلزم جواز ان يقول انت طالق ثم يقول بعد زمان ان شاء الله ولا يقع الطلاق وكذلك العتاق قال الاستثناء المستغرق الى اخره الاستثناء اما ان يكون مستغرقا للمستثنى منه او اكثر او مساويا له او اقل منه والاول باطل والرابع جائز بالاتفاق والثاني والثالث مختلف فيه فالاكثر على جوازهما وذهبت الحنابلة والقاضي اولا الى منعهما وقال بعض الاصوليين والقاضي اخرا بعدم الجواز في الاكثر دون المساوي وقيل ان كان العدد صريحا كقولك علي عشرة الا تسعة لم يجز الاكثر خاصة والا جاز مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ذلك اكثر من الباقي واحتج المصنف للاول بوجوه منها انه واقع في القرآن لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والوقوع دليل الجواز واذا جاز الاكثر فالمساوي اولى ورد بانه ليس من الجنس لان الغاوين لم يدخلوا تحت العباد واجيب بان العباد اعم وهو صحيح لكنه ليس بحجة على من لم يمنع جوازه في غير العدد الصريح ومنها مثل ذلك في الحديث كما في قوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى كلكم جائع الا من اطعمته ومن اطعمه اكثر والوقوع دليل الجواز وليس بحجة على المجوز في غير العدد الصريح ومنها اتفاق فقهاء الامصار على انه اذا قيل له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم ولولا ظهور جوازه لما اتفقوا عليه والقائلون بجوازه في الاقل خاصة احتجوا بوجهين احدهما ان مقتضى الدليل منع الاستثناء مطلقا لانه انكار بعد الاقرار وذلك ادخال للعنق في ربقة الكذابين والعقل يمنع عن الاقدام عليه لكن خالفناه في الاقل بسبب لم يوجد في الاكثر والمساوي وهو كون الاقل في معرض النسيان وعدم الالتفات اليه فيبقى في المساوي والاكثر معمولا به واجاب بالمنع يعني لا نسلم انه انكار بعد الاقرار لان الاقرار انما يعتبر بعد الاسناد والاخراج قبله ولو سلم ذلك ينبغي ان يتبع الدليل في الكل فلا يجوز الاستثناء

اصلا وفيه نظر لانه مبني على الاصل الفاسد ... ولانه لا يلزم من ترك الدليل في الاقل ... خاصة فلا يلزم اتباع الدليل في الكل والا كان المقتضي مع المانع كالمقتضي السالم في لزوم العمل وذلك باطل بالاجماع والثاني انه لو جاز ذكر المستقبح على عشرة الا تسعة ونصف درهم وثلث درهم واللازم باطل واجاب بان الاستقباح لا يمنع الصحة كقوله علي عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى عشرين دانقا فانه مستقبح وصحيح بالاتفاق قال مسئلة الاستثناء الى اخره اختلف العلماء في استثناء واقع بعد جمل عطف بعضها على بعض بالواو فقالت الشافعية يعود الى الجميع وقالت الحنفية يعود الى الاخيرة ووقف الغزالي والقاضي وقال الشريف من الشيعة بالاشتراك بين كونه عائدا الى الجميع والى الاخيرة وقال ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة وذلك باختلافهما طلبا وخبرا مثل جاء القوم واكرم بني تميم الا الطوال او باختلافهما اسما وليس الاسم في الجملة الثانية ضمير الاسم في الجملة الاولى مثل اكرم بني تميم واهن بني كلاب الا الطوال او باختلافهما حكما ولا يكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا الضعفاء وان لم يتبين الاضراب عنها مثل ان اتفقتا طلبا وخبرا او يكون الاسم الثاني ضمير الاول او اشتركتا في غرض نحو اكرم الفقهاء وتصدق عليهم الا الفاسقين فانهما اشتركتا في الحمد فهو للجميع هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه وفي البديع زيادة اعتبارات لم تذكر ههنا فليطلب ثمه والمختار عند المصنف انه ان ظهر بقرينة ان الجملة الاخيرة منقطعة عما قبلها فللاخيرة وان ظهر انها متصلة بما قبلها فللجميع وان لم يظهر شيء منهما فالوقف قال الشافعية الى اخره احتجت الشافعية بخمسة اوجه الاول ان العطف يصير المتعدد كالمفرد ورد بان العطف ينافي عود الاستثناء الى الاخيرة لانه يوجب الاتحاد والعود الى الاخير واحد المتنافيين وهو العطف ثابت مشهور بين اهل اللسان فينتفي الاخر واجيب بان ذلك في المفردات وليس النزاع في ذلك وللخصم ان يقول ذلك دعوى لا برهان عليها الثاني انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع فكذا في غيره وفيه نظر لان ذلك اما ان يكون لغة او عرفا والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الكلام في الاول واجاب بانه شرط لا استثناء والكلام فيه فان الحق بالشرط بجامع كان قياسا في اللغة وهو باطل ولو سلم صحة القياس فيها فالفرق ثابت فان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثناء فيجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه دون الاستثناء ولو سلم عدم الفرق فانما عاد ههنا الى الجميع لقرينة تشعر باتصال الاخيرة بما قبلها وهي اليمين

وللخصم ان يطالب بكون اليمين قرينة لذلك الثالث ان الجمل المعطوفة
بالواو اذا عقبت بالاستثناء استهجن تكراره فانه لو قيل ان سرق
زيد فاقطعه الا ان يتوب وان شرب زيد فاجلده الا ان يتوب وان زنا زيد
فاجلده الا ان يتوب لكان مستقبحا عند اهل اللغة وفيه نظر لانه [illegible] واجاب
بان التكرار انما يكون مستقبحا عند قرينة اتصال بعضها ببعض وبدونها ممنوع
ولو سلم استقباحه مطلقا لكنه لطول الكلام مع امكان الاختصار بان يقول بعد
الجمل كذا في الجميع وفيه نظر لان امكان الاختصار [illegible] لا يكون موجبا للاستهجان
بالتكرار اذا كان في مقام الاطناب الرابع ان الاستثناء المذكور صالح للعود الى
كل واحدة من الجمل لا محالة فالعود الى البعض تحكم كالعام فانه لما كان صالحا للجميع
شمله دفعا للتحكم واجاب بان صلاحيته للعود الى الجميع لا توجب ظهوره في العود
الى الكل وهو المتنازع فيه كالجمع المنكر فانه صالح للكل الافراد وليس بظاهر فيه
الخامس لو قيل علي خمسة وخمسة الا ستة عاد الى الكل بالاتفاق فيطرد دفعا
للاشتراك والمجاز واجاب اولا بانه غير محل النزاع لوقوعه بعد المفردات وثانيا
بانه عاد الى الكل هنا لان عوده الى الاخيرة يوجب الاستغراق وكان بدليل ولا
كلام فيه قال المخصص الى الاخيرة احتج المخصص بالاخيرة ايضا بحجج اوجه الاول
آية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فانه راجع الى الاخيرة فقط لعدم رجوعه الى الجلد اتفاقا
فيطرد والا لزم الاشتراك او المجاز وفيه نظر لان الاشتراك يتحقق في استعمال
اللفظ في مدلوليه الحقيقيين والمجاز في المدلول الغير الحقيقي والاستثناء موضوع
للاخراج وقد استعمل فيه واما ان يكون المخرج منه جملة او جملا فلا مدخل له في مفهوم
الوضعي حتى يلزم ذلك واجاب بان عدم العود الى الجلد لدليل وهو ان الجلد حق
للادمي والتوبة لا اثر لها في اسقاط حق الادمي وفيه نظر لانه حق بالاجماع فكان
حق الله ولا يعتبر لاحتماله باشتماله على حق العبد لانه مغلوب على ما عرف في
موضعه الثاني لو قال قائل له علي عشرة الا اربعة الا اثنين يعود الى الاخيرة فقط
فيجب ان يعود الى الاخيرة في الجميع دفعا للتحكم وفي صحة هذا النقل نظر لانه لا شبهة في
كونه غير متصل بمحل النزاع اصلا واجاب بان النزاع في الجمل المعطوفة ولا عطف فيه
ولا جمل وايضا انما عاد الى الاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لوقوع الاستثناء الثاني مستدركا

فان الاستثناء يخرج الاثنين حينئذ من الاربعة الواقعة مستثنى اولا
ويثبتان في الجملة الاولى لتعلقه بها كتعلقه بالمستثنى فصار المخرج اربعة
مع الاستثناء الاول بنفسه فلا حاجة الى الثاني ولما تعذر العود الى الجميع
وكان الاخيرة اقرب حمل عليه وفيه نظر لانه لو كان كذلك لكان الحمل على الاولى
لسبقها وقلة المخالفة فيه اولى ولو تعذر العود الى الاخيرة يعين العود الى
الاولى كقوله علي عشرة الا اثنين الا اثنين فانه تعذر عود الاستثناء الاخير الى
الاستثناء الاول لكونه مستغرقا فيتعين ان يعود الى الاولى وفيه نظر لان هذا
يصح ان يكون تاكيدا للاول فلا يتعلق لا بالاول ولا بالثاني اصلا الثالث ان الجملة
الثانية حايلة بين الاولى والاستثناء فيكون مانعا عن عوده الى الاولى كالسكوت
واجاب بان الجميع بمنزلة جملة واحدة للعطف كما تعلم وفيه نظر لان جعل الجمل المتعددة
بمنزلة جملة واحدة خارج عن قانون كلامهم الرابع حكم الجملة الاولى متيقن ورفعه
بتعلق الاستثناء بها مشكوك للاختلاف فيه واليقين لا يزول بالشك واجاب بمنع
التيقن مع احتمال رفع حكم الجميع بالاستثناء وفيه نظر لان الاحتمال انما يثبت بعد
ذكر الاستثناء باعتبار عوده الى الاخيرة او الجميع [illegible] الاولى وحكم الاولى متيقن
في اول ما ذكره لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده واجاب ايضا بان
هذا لو كان مانعا من عوده الى الاولى لمنع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثناء
الى الاولى بدليل دون الاخيرة فيكون رفع حكم الاخيرة بالاستثناء مشكوكا
وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يزول بالشك بالمشكوك وفيه نظر لانه على ذلك
التقدير لا ينصرف الاستثناء الى الاخيرة قطعا فضلا عن الشك الخامس ان الاستثناء
غير مستقل فالضرورة داعية الى مرجع له فاما ان يرجع الى الجميع وهو باطل لعدم
الضرورة لاندفاعها بعوده الى الاخيرة فيتقيد بالاقل والاخيرة اولى لقربها
واجاب بجواز ان الواضع وضع في صورة تعدد الجمل الاستثناء الواقع بعدها
للعود الى الجميع وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده
الى الجميع فانه حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط وفيه نظر فانه لا يجوز ذلك لان المركبات
موضوعة من حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان
يكون المخرج منه جملة او جملا فلا مدخل له في ذلك سلمناه ولكنه يلزم الاشتراك وهو
خلاف الاصل والقائل بالاشتراك احتج بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام من
المتكلم بانه اراد العود الى الاخيرة او الى الجميع وليس ذلك الا لتردد الذهن وهو
دليل الاشتراك واجاب بانه يحسن الاستفهام لا لدلالة الاشتراك لجواز ان يكون

الاستفهام الحقيقة الى تعدير العلم بتعويض الحقيقي الى المجاز فهو فى نظر
لان حقيقة الاستثناء معلومة بالانصراف الى الجميع او الى الاخير يتعين الاعتراض
فان من لم يختلف فى حقيقة الاستثناء اختلف فى هذا وهو دليل التعاين الا
او لتعريض احتمال يعني انه وان كان حقيقة فى احدهما لكنه يحتمل ان يكون الاخر
بطريق المجاز وفيه نظر لان المجاز يتعين معنى بالقرينة وقبلها لا يتعين لاحتماله الباقي
انه يصح اطلاق الاستثناء مع ارادة العود الى الجميع او الى الاخيرة والاصل فى
الاطلاق الحقيقة فكان مشتركا واجاب بان الاشتراك خلاف الاصل
فيجب كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وهو اولى من الاشتراك لما علم
وفيه نظر لما تقدم ثم قال مسئلة الاستثناء من الاثبات الى اخره قيل اتفق
الجمهور على ان الاستثناء من الاثبات نفي واما الاستثناء من النفي فقد اختلفوا
فيه فذهب الشافعي الى انه اثبات خلافا لابي حنيفة وفى صحة هذا النقل
عن ابي حنيفة نظر فان المنقول عنه انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكنه
باشارته لا بعبارته واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين
الاول النقل فان اهل النقل نقلوا عن اهل اللغة ذلك والثاني العقل وهو انه لو لم
يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيدا والتالي باطل بالاجماع وبيان الملازمة ان
النفي الداخل على الاله نفي جميع الالهة وعلى التقدير المذكور لم يثبت بالاستثناء
واحدا منها فلم يشعر هذا اللفظ بالتوحيد لعدم ثبوت الالوهية لله وفيهما
نظر اما الاول فلانه معارض بما نقل عن اهل اللغة انهم قالوا ان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا واذا صح النقلان تعارضا فوفقنا بانا جعلنا الاستثناء
تكلما بالباقي بعد الثنيا عبارة ونفيا واثباتا اشارة وقد ذكرنا ذلك فى
التقرير مستوفى فليطلب ثمة فليس الغرض من هذه العجالة الالمام باصول
الاصحاب واما التقرير الثاني فهناك وفى الانوار وغيرهما واما الثاني فلان
هذا اللفظ يشعر بنفي الالوهية عن غير الله تعالى وذلك يكفي فى التوحيد لان ثبوت
الوهيته تعالى وتقدس لم ينازع فيه احد قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله وانما يدعون الشركة لغيره معه فى غير ذلك
فاذا انتفى ذلك حصل التوحيد واحتج للحنفية بان الاستثناء من النفي لو كان اثباتا

لزم من لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجرد
الحيوة والطهور لكونه استثناء من النفي واللازم باطل لانه ليس حاصله
بالاجماع ولا العلم ثابتا والصلوة ثبتت بانتفاء شرط اخر غيره واجاب بان هذا
الاستثناء ان اجرى على ظاهره فانه يقتضي تقدير شيء فليس من الجنس لان الحيوة والطهور
ليسا بخارجين عن العلم والصلوة فلا يكون محل النزاع اذ هو فيه وان قدر شيء
فان قدر لا علم الا علما بحيوة ولا صلوة الا صلوة بطهور لم يتوجه النقض لاطراد
القول حينئذ بان الاستثناء من النفي اثبات وان قدر لا علم يثبت بوجه
الا بحيوة ولا صلوة تصح بوجه الا بطهور كان معناه ان العلم مشروط بالحيوة
والصلوة بالطهارة ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولورود الطهارة
فى الاول لعدم ثبوت الصلوة بالطهارة عند انتفاء غيرها ولا علم ثبوت
العلم وانتفاء النام الخصم على الثاني فان دليله لم يقتض الا عدم ثبوت المستثنى
فى هذه الصورة والجواب قد قرره وهو حق لم قال المصنف واما الاشكال
فى المنفي الاعم فى مثل لا صلوة الا بطهور وفى مثل ما زيد الا قائم لانه اذا كان
المراد المنفي الاعم يعني الذي نفي جميع الصفات المعتبرة كان تقدير المثال الاول
لا صفة للصلوة من الصفات المعتبرة فى وجودها من استقبال القبلة وستر
العورة وغيرها الا صفة الطهارة وتقدير الثاني لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة
فى كونه زيدا الا القيام وحينئذ لا شك فى وجود الاشكال لان فى الاول حينئذ نفي
جميع الصفات المعتبرة للصلوة واثبات الطهورية من بينها وفى الثاني نفي
جميع الصفات المعتبرة فى زيدية زيد واثبات القيام من بينها وليس صحيح لاستحالته
واجاب بامرين احدهما ان المراد بتعميم النفي ههنا المبالغة فى تحقق تلك الصفة
للموصوف فكانه قال لا يعتبر صفة الطهورية للصلوة فقيل لا صلوة الا بطهور
ويكون فى قلب بطريق الادعاء والثاني ان المراد ان هذا الوصف اكد الاوصاف
وفيه نظر اما فى الاول فلانه خطابة واستعمالها فى مقام الاستدلال غير مفيد
واما فى الثاني فلان كونه اكد الاوصاف ممنوع لانه ورد لا صلوة الا بالقراءة
لا صلوة الا بالفاتحة لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد على انه لا ينهض فى مثل ما زيد
الا قائم فان قيل الاشكال الذي اورده المصنف انما يتاتى على تقدير كون الاستثناء
متصلا وهو ممنوع لجواز ان يكون منقطعا اجيب بانه مفرغ وهو متصل لانه من
تمام الكلام المتقدم ولا شيء من المنقطع كذلك قال التخصيص الى اخره قال الغزالي

الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي عند
وجود الشرط واورد على هذا التعريف انه دوري لان معرفة المشروط موقوفة
على معرفة الشرط وقد اخذ في تعريفه وانه غير مطرد لان جزء السبب لا يوجد
المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس بشرط
ودفع بعضهم الدور بجواز ان يكون تعريفا لفظيا لما ذكر ابو علي في الاشارات في تعريف
الادراك قال الادراك ان يتمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك ويلتزم ان جزء السبب شرط وقيل في تعريف الشرط هو ما يتوقف
تاثير المؤثر عليه واورد عليه انه غير منعكس لان الحيوة القديمة شرط للعلم القديم
والعلم ليس من الصفات المؤثرة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحيوة القديمة شرط للعلم
القديم لم لا يجوز ان يحصل العلم لذات الله تعالى وان كانت لا تنفك عن الحيوة ثم قال
المصنف الاولى ان يقال في حد الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر اخر لا على جهة
السببية اي على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه فقوله ما يستلزم
نفيه نفي امر كالجنس لاشتراكه بين الشرط والسبب وجزءه والباقي كالفصل
وبه يخرج عنه المسبب وجزءه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب
ونقض بعضهم لان الملزومات تنتفي بانتفاء اللوازم وليست باسباب ولا اجزائها
والشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي لانه اما ان يحكم العقل بشرطيته او لا والاول
هو العقلي كالحيوة للعلم فان العقل يحكم بانتفاء العلم عند انتفائها ولا يحكم بوجوده
عند وجودها والثاني اما ان يكون الشرع قد حكم بشرطيته او لا والاول هو
الشرعي كالطهارة للصلوة والثاني اللغوي مثل ان دخلت فانت طالق فان
العقل لا يحكم بانتفاء الطلاق عند انتفاء دخول الدار ولا الشرع بل اللغة وضعت
الفاظا اذا استعملت في شيء كان ذلك شرطا وهي الفاظ معدودة معروفة والشرط
اللغوي اغلب استعماله في السببية العقلية نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء والشرعية
نحو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فان طلوع الشمس سبب لضوء العالم عقلا والجنابة
سبب لوجوب التطهير شرعا عند بعض وانما استعمل الشرط اللغوي في الشرط الذي
لم يبق للسبب شرط اخر سواه ليعلم الشرط الاخير نحو ان تاتني اكرمك فان الاتيان شرط
لم يبق للاكرام سواه فانه اذا دخل عليه الشرط اللغوي علم ان اسباب الاكرام كلها
حاصلة ولم يبق الا حصول الاتيان فلذلك يجوز ان يكون معناه فلاجل
ان الشرط مخصص يخرج به اي بالشرط من الكلام ما لولاه اي الشرط لدخل فيه لغة

مثل قولنا اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فان الشرط يقتضي الاكرام على الداخلين
منهم ويخرج عنه غير الداخلين وفي عبارته تسامح والاولى ان يقول فيقتصر
الشرط على داخليهم دون الداخلين فاما وانما قال لغة لدخله فيه نحو قولنا
اكرم بني تميم ابدا ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلوم الخروج بدليل
العقل من غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في
مثل هذه الصورة لولا الشرط لدخل فيه لغة والشرط قد يتحد نحو ان دخلت
الدار وقد يتعدد اما على الجمع كان دخلت الدار والسوق او على البدل نحو
او السوق فذلك ثلثة وجزاء كل منها ايضا يجوز ان يتعدد كذلك فكان الاقسام
تسعة حصلت من ضرب ثلثة في ثلثة ثم الشرط كالاستثناء في الاتصال لفظا
او حكما وفي تعقبه الجمل المتعاطفة بالواو يعود الى الكل عند الشافعي وعند
المصنف على التفصيل المار اختياره وعن ابي حنيفة انه يعود الى الجميع فرق
بينه وبين الاستثناء ووجهه مذكور في التقرير وقد قيل في ذلك ان الاستثناء
متاخر والشرط متقدم معنى ثم تكلم على مثل قولهم اكرمك ان دخلت فانهم اي
النحاة قالوا انما تقديره خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط كتقدم
الاستفهام والقسم ثم قال ان عنوا ان المتقدم ليس بجزاء للشرط لفظا فمسلم وان
عنوا انه ليس بجزاء لا لفظا ولا معنى فعناد لتوقف الاكرام على الدخول فيكون متاخرا
عنه معنى فيكون جزاء له معنى قال والحق ان المتقدم يعني اكرمك لما كان جملة مستقلة
لفظا لا معنى روعيت الشائبتان فبواسطة شائبة الاستقلال من حيث اللفظ
يحكم بانه جزاء وشائبة تعلقه معنى يحكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث
المعنى قال التخصيص الى اخره ولما كان من اقسام التخصيص بالمتصل الصفة
والغاية تكلم عليهما اما الصفة فنحو اكرم بني تميم الطوال وحكمه حكم الاستثناء اذا
وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عوده الى الجميع او الى الاخيرة واما الغاية
فمثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او حتى يدخلوا فتقتصر الاكرام على غير الداخلين
وفي عبارته الكلام المتقدم وقد يتحد الغاية والمغيا كاكرم بني تميم حتى يدخلوا
وقد يتعدد اما على سبيل الجمع كاكرم بني تميم واعطهم حتى يدخلوا ويقوموا
او البدل كاكرم بني تميم او اعطهم حتى يدخلوا او يقوموا وقد يتعدد احدهما دون
الاخر والاقسام تسعة كما في الشرط والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع او
الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو كما فيما تقدم قال التخصيص

بالمنفصل الى اخره لما فرغ من بيان انواع التخصيص بالمتصل شرع في اقسام
المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي ذهب الجمهور الى ان الدليل العقلي
يخصص خلافا لبعض والدليل للجمهور وجهان احدهما ان قوله تعالى الله خالق
كل شيء يفيد العموم لغة لان الشيء يتناول الواجب والممتنع والعقل يمنع ان يكون
الواجب والممتنع مخلوقين فكان الدليل العقلي مخصصا وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان الشيء يتناول الممتنع وخلق الواجب ممتنع فلا يتناوله شيء واما ثانيا
فلان العقل عند الاشاعرة مهجور في الدلالة فلا يكون مخصصا والثاني قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت فان اللام في الناس للاستغراق فيكون عاما
والعقل يمنع وجوبه على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فكان
العقل مخصصا وفيه نظر لانا لا نسلم ان العقل خصصه بل قوله من استطاع اليه
سبيلا فان المجانين والصبيان غير مستطيعين شرعا وقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلث او غير ذلك من الادلة النقلية الدالة على اشتراط العقل والبلوغ للتكليف
على انا نمنع كون اللام للاستغراق لم لا يجوز للعهد فان وجوب الحج متاخر عن وجوب
الصلوة والصوم فكان من يكلف من الناس معلوما فيكون المعهود او لكونه استدل
المانعون بوجوه الاول لو صلح العقل مخصصا للواجب والممتنع عن عموم الاية الاولى
وللصبيان والمجانين عن الثانية لصحت ارادة الواجب والممتنع من الاولى
لغة وارادة الصبيان والمجانين من الثانية لان التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ
وما تناوله اللفظ يصح ارادته منه واللازم باطل لان المتكلم لا يصح ان يريد دلالة اللفظ
على ما هو مخالف لصريح العقل اجاب بمنع انتفاء التالي فان التخصيص للمفرد وهو
كل شيء في الاولى والناس في الثانية قبل التركيب وصحة الارادة بالنسبة اليها قبله
متحققة وما نسب الى المفردين في الايتين مانع من ارادة الواجب والممتنع
والصبيان بحكم العقل بالتخصيص وهو المعنى بالتخصيص العقلي وفيه نظر اما اولا
فلما مر غير مرة ان العقل مهجور عن الدلالة على ان الخصم اخذ بدل صحة الارادة بنفس
الارادة في التالي هكذا لو صلح العقل مخصصا للواجب والممتنع عن عموم الاية الاولى وللصبيان
والمجانين عن الثانية لاراد الواجب والممتنع من الاولى لغة والصبيان
والمجانين من الثانية لان الاصل ارادة ما وضع اللفظ له وهو العموم امتنع منع انتفاء
التالي فانه لا يصح ان تعالى لا نسلم انه لم يرد من المفرد نفسه والصبيان والمجانين لانه لو
اراد ذلك ثم اخرج بالنسبة كان متناقضا والمسلك الذي سلكه المصنف في الاستثناء
من الاخراج ثم ايقاع النسبة لم يتحقق هنا لان النسبة هي التي يحصل بها الاخراج فاما الثاني

ان حمل العقل لو خصص العام تاخر عنه لان التخصيص بيان والبيان متاخر
عن المبين واللازم باطل لان العقل متقدم على الخطاب واجاب بان العقل متاخر
عن المبين من حيث انه بيان ومتقدم عليه بالذات ولقايل ان يقول لا يخلو العقل اما ان
يكون لذاته او لامر اخر معه فان كان الاول فالذاتي لا يتخلف وان كان
الثاني فاما ان يكون ذلك الامر عقليا او نقليا فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام
في الاول وان كان الثاني كان هو المخصص او المركب منهما فلا يكون محل النزاع
الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل جاز النسخ به لان التخصيص بيان على الحكم في
البعض المخصوص والنسخ كذلك واللازم باطل بالاتفاق واجاب بمنع الملازمة بناء
على ان العقل لا يهتدي الى النسخ على التعيين جميعا وهو انتهاء الحكم الشرعي او رفعه
بخلاف التخصيص فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق وفيه نظر لان
الكلام ليس في هذه المادة خاصة ولانه منع على الفرق وقد تقدم ولان العقل اذا جاز ان
يقتضي قاطعا في الاخراج عن عموم اللفظ لم لا يجوز ان يكون دليلا على التوحيد وبعثة
الرسول وغير ذلك مما دل اللفظ عليه الا بالنسبة الى من هو عاقل وهل هذا الا تناقض
الرابع ان العام مقتضى فلو كان العقل مخصصا تعارضا وهو باطل لاستلزامه
الترك باحد الدليلين وليس احدهما اولى فيفضي الى تركهما واجاب بانه اذا كان
كذلك وجب تاويله بالمحتمل وهو ان بعض ما يتناوله اللفظ غير مراد لان العقل لا يقبل التاويل
وفيه نظر لان العام مقتضى لاثبات الحكم بالاتفاق واما كون العقل مخصصا فهو في حيز النزاع
فصرف المتفق عليه عن مقتضاه لما هو في حيز النزاع المرجوح خارج عن اوضاع العلوم
قطعا قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب الى اخره اختلف الناس في جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب فمنهم من منعه والجمهور على جوازه واختلفوا في ان الجواز مطلق
او مقيد فقال ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين يجوز ذلك اذا تاخر الخاص عن العام
واما اذا تاخر العام فهو ناسخ للخاص المتقدم وان جهل التاريخ تساقطا ومنهم من
جوزه متقدما ومتاخرا واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل
الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فانه مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات مع تاخر العام فيهما وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو
عام لعمومه في المطلقة وغيرها واما ثانيا فلانا لا نسلم انها متاخرة لما روي ان ابن مسعود
رضي الله عنه قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة
والثاني ان دلالة العام على ما دل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة
الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل وفيه نظر لان دلالة العام غير قطعية

عندهم فكان مناقضا ولان العام كالخاص في كونه قطعيا في الدلالة عند ابي حنيفة رحمه الله
وهو الحق فلا يصح الاحتجاج به عليه المانعون احتجوا بان فيه اوجها الاول ان العام المتاخر
بمنزلة التنصيص على الافراد فاذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل
زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا
المشرك فكذا ما هو بمنزلته واجاب بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف
صورة التنصيص على الاحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه
اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم بخلاف تاخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين
يحتمل التخصيص بالمتقدم او غيره والاول ممنوع والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين
وذلك باطل لما تقدم غير مرة ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل بيان انتهاء الحكم على ما سياتي
الثاني وهو دليل من ينفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القران
فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا وفيه نظر لانه ليس في
الاية ما يدل على ان الرسول مبين لكل القران فلا ينافي ان يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال
الدليلين فكان اولى واجاب عنه بالمعارض فان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء يدل على ان القران مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون مبينا له واذا كان
الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا للاستغناء او لئلا يلزم تحصيل الحاصل
وفيه نظر لان القدر المبين من الكتاب شيء فلا بد من ان يكون مبينا بالكتاب وقد
يكون بينا لا يحتاج الى بيان فكان من قبيل الظاهر لا يحتج به ولم يقتصر على المعارض بل
زاد بيانا بان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المبين لكن بيانه قد يكون بالكتاب وقد
يكون بالسنة وكون الرسول مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا لان البيان لما جاز
ان ينسب الى الكتاب الذي يبين به الرسول جاز ان ينسب الى الرسول وفيه نظر لان
هذا عين النزاع فان الخصم يقول المبين هو الرسول لكن بكتاب الله الذي ينزل عليه او بالحديث
الذي ليس بمنزل والثاني هو المطلوب والاول عين النزاع الثالث لو جاز تخصيص
الخاص عاما لزم ان يكون متاخرا عن العام لانه بيان وهو يستدعي تاخير المبين عن
المبين والملزوم حق بالاتفاق فاللازم كذلك واجاب بمنع استدعاء البيان تاخير المبين عن
قال بل هو استبعاد وهو لا يوجب عدم الجواز وفيه نظر لان المخصص لبيان ان بعض ما
يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء ذلك تقديم العام لا يمنعه المعاند الرابع ان العام
المتاخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضي
الله عنهما كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واجاب بانا نحمل العام الاحدث الذي يجب
الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المقدم يقتضي تحكيم الخاص المتقدم على

العام المتاخر وهذا الدليل يقتضي عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما
ولقائل ان يقول هذا اعتراف منهم بان دليلنا يجب الحمل عليه وانا نحن
فنقول ان دليلهم ضعيف لا يجوز الحمل عليه فكان مدعانا ثابتا ومدعاهم في حيز
المنع ثم وان العام المتاخر اذا كان ناسخا فانه يوجب ترك العمل بالخاص المتقدم
واذا كان المتقدم مخصصا اوجب ذلك تقديمه على العام فاستويا في ذلك
والتخصيص بالمتقدم مختلف فيه والنسخ بالمتاخر جائز بالاتفاق فالاخذ به
اولى قال مسئلة يجوز تخصيص السنة الى اخره اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة
وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر
الخاص نسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل
التاريخ فالتوقف ويرجح المحرم احتياطا وقال الشافعي وابو زيد وجمع
من الحنفية الخاص مبين للعام وبعضهم لا يجيز تخصيص السنة بالسنة واستدل
المصنف على الجواز بالوقوع فان قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر وهذا
بناء على انه لا فرق عنده في جواز تخصيص الخاص العام متقدما كان او متاخرا
وهذه المسئلة كالتي قبلها في الخلاف وفي اقامة الدلائل واجوبتها من الجانبين
قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقران الى اخره يجوز تخصيص السنة بالقران
خلافا للبعض والدليل على جوازه وجهان احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وسنة الرسول عليه السلام شيء فدخل تحته وفيه نظر فانه من قبيل الظاهر
لما تقدم الثاني ان القران الخاص قاطع متنا ودلالة والعام من السنة محتمل
من حيث الدلالة فيكون القران مخصصا والا لزم ابطال القاطع بالمحتمل اذ الغرض
تعذر الجمع بينهما وفيه نظر فان نسخ الكتاب بالسنة جائز لما سنذكر وقال المانعون
السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم
ان يكون مبينا للمبين وهو باطل وفيه نظر فان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان
بل بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج
فسقط هذه المشاغبة واجاب بما تقدم من قوله ان المبين هو الرسول اما بالكتاب
او بالسنة الى اخر ما ذكره بما ورد فيه النظر المذكور ثمه قال مسئلة يجوز تخصيص
القران الى اخره تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر جائز بالاتفاق واما بخبر
الواحد فقد نقل المصنف من الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد جوازه

وفي صحة هذا النقل عن ابي حنيفة كلام لان المنقول عنه قول ابن ابان انه ان
خص الكتاب بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا
فلا ومنع بعض الاصوليين ذلك اصلا وتوقف القاضي واستدل للمصنف [illegible]
بانه لو لم يجز لم يقع به لان الوقوع مستلزم الجواز ونقيض اللازم اخص من
نقيض الملزوم لكنه وقع فان قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها
خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيه نظر لان العمات والخالات لم يدخلن
بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي
موجودة في ذلك او لان الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة
به جائزة وهي نسخ عند الحنفية وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين خص بقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم
من الكافر وبخبر معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وفيه نظر
لان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى اباؤكم وابناؤكم
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان القرابة المعتبرة في الميراث
باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ تكون دليلا
لعيسى بن ابان بل لابي حنيفه او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحينئذ يكون
دليلا للكرخي دون الائمة ويجوز ان يقال لا ميراث لقاتل مشهور فيجوز الزيادة
به وهو نسخ فلا يكون مما نحن فيه وكذلك لا يرث الكافر من المسلم وكذلك بخبر
معاشر الانبياء لا نورث ولو ورد على الدليل بانهم اذا اجمعوا على تخصيص العام
بخبر الواحد فالمخصص هو الاجماع وليس الكلام فيه وان لم يجمعوا فلا
دليل على جواز ذلك واجاب بقوله اجمعوا على التخصيص بها قيل معناه اجمعوا
على تخصيص الايتين بالاحاديث المذكورة فكان المخصص خبر الواحد لا الاجماع
وفيه نظر لان دعوى الاجماع في ذلك غير صحيحة اما في الاية الاولى فلان
الاجماع غير منقول سلمناه لكن على المشهور ولا كلام فيه او بما ذكرنا من
دلالة النص واما في الثانية فلانه على تقدير النقل لم يكن الاجماع على التخصيص

[illegible] الشافعي في جميع ذلك كلام لان ما ذكرناه من الايتين وتمام
[illegible] فليطلب ثمه وقال
[illegible] ابن ابان رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة
فلم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا
لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا
بقول امرأة واجاب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبرها لكونه مخصصا
للكتاب بل لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
فلا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه عدم تخصيصه
بما ظن صدقه وقالوا ايضا العام لكونه كتابا قطعي المتن والخاص لكونه
خبر الواحد ظني وهو لا يقدم على القطعي وزاد ابن ابان لاثبات مذهبه
ان العام الذي لم يخص بدليل قطعي لم تضعف بالتجوز اذا لم يخص بقطعي
فخبر الواحد ظني فلا يقدم على القطعي وقال الكرخي العام الذي لم يخص
بمنفصل قطعي لم تضعف قطعه بالتجوز حيث لم يخص بالمنفصل فلا يقدم الظني
عليه واجاب عن الجميع بان التخصيص في دلالة العام لا في متنه ودلالته
على افراده ظنية فيجوز تخصيصه وفيه نظر لان للخصم ان لا يسلم
ان دلالة العام على افراده ظنية وقال القاضي كل واحد من العام والخاص
قطعي من وجه ظني من وجه اما الكتاب فقطعي المتن ظني الدلالة لكونه
عاما واما خبر الواحد فقطعي الدلالة لكونه خاصا ظني المتن ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر فيجب الوقف واجاب بانه على تقدير التخصيص يلزم الجمع
بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم التوكل بهما والجمع اولى قال مسئلة يجوز
الاجماع الى اخره الاجماع يخصص الكتاب والسنة فان الاجماع خصص اية القذف
بالاحرار فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار وفيه نظر فان ذلك
ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وذلك لان التنصيص
فيه معلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو موجود ههنا فتنصف فيهما على
ان معنى قولهم الاجماع مخصص معناه وجود المخصص لان الاجماع لا اعتبار له

زمن الوحي وهذا الحال لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون الاجماع
ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لانه يمتنع ان يكون الاجماع
خطاب الشرع والاجماع ليس خطابه وان امكن ان يكون دليلا على الخطاب
قال ويتعلق العام يخصص بالمفهوم الى اخره العام يخصص بالمفهوم ان قيل بمفهوم
سواء كان مفهوم موافقة او مخالفة اما الاول فكما اذا قال لعبده اضرب كل
من دخل في الدار ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف فانه يخرج زيدا عن عموم
كلمة من نظرا الى المفهوم واما الثاني فكما لو قيل في الانعام زكوة ثم قيل في
الغنم السائمة زكوة فانه يخص العموم باخراج الغنم المعلوفة نظرا الى مفهوم
المخالفة وانما كان كذلك ليكون جمعا بين الدليلين قال مسئلة فعله عليه السلام
الى اخره اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا مخالفا للعام كان ذلك مخصصا له
في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء
الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل الرسول
عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف العورة فان
ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في
الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او في كشف العورة كان ذلك ناسخا للعام
المتقدم لتاخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلثة مذاهب
الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فيبقى الحرمة على الامة في ذلك الفعل
وهو مختار المصنف والثاني العمل بموافق الفعل يعني يحمل بادلة الاتباع
والثالث الوقف واستدل على الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه
جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه الفعل
يبقى معمولا به في الباقي قالوا الفعل اولى لانه خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم
والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى دلالة فالعمل به اولى واجيب بان
التعارض بين العام السابق والعام الذي هو دليل الاتباع لا التعارض بين الفعل
الخاص والعام السابق ولقائل ان يقول عام الاتباع اولى لتاييده بالفعل قال مسئلة
الجمهور الى اخره اذا فعل واحد فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك
ولم ينكره كان تقريره عليه السلام مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته
عليه السلام مع العلم به دليل الجواز فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل

ثبت في ذلك الفاعل او فقه اي من وجد فيه المعنى المجوز لذلك الفعل
اما بالقياس او بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفي بعض
النسخ او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نقض الاطلاق تبين
معنى يوجب جواز ذلك الفعل الا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه للغير
لا يتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدي اما القياس
فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام
بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل
التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصورة التي يتبين فيها المعنى الموجب
للجواز وفيه نظر لان امثال ذلك يسمى توفيقا وتاويلا لا تخصيصا قال
مسئلة الجمهور الى اخره اذا كان مذهب الصحابي مخالفا للعام لا يكون مخصصا له
وان كان راويا للعام كمذهب ابي هريرة في ولوغ الكلب فانه يخالف
الحديث العام الذي رواه وهو قوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء
احدكم فاغسلوه سبعا احداهن بالتراب لان مذهبه ان يغسل ثلثا احداهن
بالتراب وذهبت الحنفية والحنابلة ان مذهبه يخص العام الذي رواه
وفي تصحيح هذا النقل عن الحنفية نظر فان المشهور عندهم ان عمل الراوي بخلاف
الرواية بعدها يعد طعنا في روايته فلا يعمل بها لا ان ذلك تخصيص واختار
المصنف الاول واحتج عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة
لما سنذكره فلا يكون مخصصا لما رواه واحتج المخصصون بان مذهب
الصحابي يستلزم دليلا ظاهرا لان مخالفة العموم من غير دليل فسق فيكون
الدليل مخصصا للعام واجاب بان مذهبه يستلزم دليلا في ظنه دفعا
للفسق ولا يجوز لغيره متابعة ظنه وفيه نظر لان مظنونه اما ان يكون
راجعا الى وجوه اللغة اولا فان كان الاول فمذهبه لا يكون حجة على غيره لان
اهل اللسان في ادراك وجوه اللغة سواسية وان كان الثاني فلا نسلم
ان ما ذهب اليه لا يكون حجة على غيره لاختصاصهم بمعرفة الدلائل بمشاهدة
احوال التنزيل وصدور الاحاديث واحتجوا ايضا بان مخالفة للعام لا بد
وان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه ليشتركوه فيه والقطعي يخصص العام

واجاب عنه بان المعارض بمثله او حه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه ليصير البعين ولو بينه لاشتهر كمذهبه ولقائل ان نقول لا نسلم انه لو كان قطعيا لبينه لجواز ان يكون علا ليه الخفاء على غيره لانه قطعي فلا يبينه سلمناه ولكن لا نسلم ان البيان يستلزم الاشتهار اذ هو ليس من الحوادث العظيمة وشهرة مذهبه يجوز ان يكون اتفاقيه فلا يستلزم شهرة الدليل الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف عن غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ولا يخفى شي منها وفيه نظر لانه ينافي قوله عليه السلام فان لم تجد اذ ليس ذلك مخصوصا بالظنيات لا محالة والثالث انه لو كان قطعيا لم يجز لصحابي اخر مخالفته لكنه يجوز بالاتفاق وفيه نظر لجواز ان لا يطلع عليه

قال الجمهور الى اخره ذهب الجمهور الى ان عادة المكلفين في تناول بعض خاص من الاطعمة ليس بمخصص للعام كما لو قال النبي عليه السلام حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص الطعام بالبر ونقل عن الحنفية ان العادة تخصص العموم والظاهر سقية لان الحنفية يجعلون ذلك من باب ترك الحقيقة الى المجاز بدلالة العادة لا من باب التخصيص واختار المصنف الاول واحتج عليه بان لفظ الطعام عام لغة ومن قال انه يطلق على البر وغيره من الطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالمقتضي السالم عن معارض المانع وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يراد بالعرف عرف طايفة خاصة او مطلقا والثاني ممنوع لان الخصم يقول هو خاص بالبر في عرف طايفة والاول مسلم ولكن لا نسلم عدم المخصص بل العادة مخصصة واحتج الحنفية بوجهين الاول ان الطعام يخصص بالبر عادة كتخصيص الدابة بذات الحافر والنقد في البيع بغالب نقد البلد واجاب بان لفظ الطعام ان غلب في البر استعماله يختص به كالدابة والنقد فانهما لما غلب استعمالهما في ذات الحافر وغالب نقد البلد اختصا بهما بخلاف غلبة تناول البر فانها لا تاثير لها في الدلالة حتى يختص به والكلام المفروض في غلبة التناول لا في غلبة الاستعمال ولقائل ان يقول المراد بالتناول ان كان الاستعمال فتخلله ظاهر لبطلان الفرق حينئذ وان كان غيره فلا بد من البيان فان المعهود من تناول اللفظ لمعنى استعماله فيه فان قال المراد بالتناول الاكل قلنا ذلك

عند الحنفية من باب ترك الحقيقة بدلالة العادة لا التخصيص الثاني انه لو قال لو نهى لو تركه اشترى لحما والعادة تناول لحم الضان لم يتهم عن قاسو لحم الضان فكذلك العادة تخصصه واجاب بان ما ذكرتم مطلق والعادة قرينة موجبة لحمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم ولقائل ان يقول حمل المطلق على المقيد يكون ان لو ذكر لفظان كاشتر لي لحم ضان وليس المثال كذلك

قال مسئله الى اخره اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور وذلك مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فان الاول عام في اهاب الشاة وغيره والثاني خاص باهاب الشاة ولكن لا تعارض بينهما فلا يكون مخصصا بل يعمل بهما فيقال بطهارة اهاب الشاة وطهارة اهاب البقر والجمل والاسد والثعلب والسمور وغيرها بالعام لان الاصل في الدليل الاعمال وقال ابو ثور المفهوم يخصص العموم وتخصيص جلد شاة ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم فلا يطهر بالدباغ الا اهاب الشاة واجاب بان حكم التطهير بالدباغ المضاف الى ضمير شاة ميمونة ثابت بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة

قال مسئله الى اخره اذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون مخصصا لذلك العام وذهب امام الحرمين وابو الحسين البصري الى التخصيص وقيل بالوقف وذلك كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن فانها عامة في البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن لبعض افرادها وهي الرجعيات واختار المصنف الاول واحتج عليه بان كلا واحدا من اللفظين المطلقات وضمير بعولتهن له مقتضى الاول يقتضي الاجراء على ظاهره من عموم اللفظ والثاني يقتضي الرجوع الى كل ما تقدم وقد منع عن ذلك مانع فارتكب المجاز بعوده الى البعض ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر فلم يجب تخصيص العام لعدم المانع من اجرائه على العموم والمخصصون قالوا يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام لئلا يلزم مخالفة الضمير لما يعود اليه فان ذلك لا يجوز واجاب بجواز ان يخالف الضمير للظاهر لان الضمير كناية عن الظاهر فيكون حكم الضمير كحكم الظاهر واعادة الظاهر لتعلق حكم يختص ببعض الافراد لا توجب تخصيص الظاهر بالنسبة الى حكم يجري في جميع الافراد فكذلك الضمير ويجوز تلك المخالفة الى بالنسبة الى حكمين فكذلك مخالفة الضمير للظاهر وفيه نظر لان الظاهر مستقل بنفسه فيجوز ان يستعمل اللفظ في موضوعه بالاطلاق فيكون حقيقة وان يستعمل في غيره

بالطلاق احق فيكون مجازا ولا كذلك الضمير ولا متمسك لهم بقوله تعالى وان كانت
واحدة لعود ذلك الى النساء لان الضمير ليس لها بل للمتعلق في تفسيره قوله واحدة
والواقف احتج بان عدم التخصيص يستلزم مخالفة ظاهر الضمير لانه يعود ظاهرا
الى كل افراد المذكور والتخصيص يستلزم مخالفة ظاهر العام ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر فوجب الوقف وفيه نظر لانه ان صح انسد باب التخصيص راسا
فتامل واجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح لان العموم ظاهر في المظهر والمضمر فلو خصص
العام الظاهر لزم تخصيصهما فيلزم مخالفة الظاهر فيهما ولو لم يخصص العام لزم
مخالفة الظاهر في الضمير فقط بعوده الى بعض المذكور فكان عدم تخصيص العام
ارجح لقلة مخالفة الظاهر فلو سلم انه لا يلزم من تخصيص الظاهر الا مخالفة ظاهر
فقط لكن مخالفة الظاهر في المظهر اقوى منها في المضمر لان الظاهر اقوى دلالة
لاستغنائه عن غيره بخلاف المضمر ومخالفة الظاهر فيما اقوى دلالة اشد من مخالفة
فيما هو اضعف قال مسئلة الى اخره نقل المصنف عن الائمة الاربعة ابي حنيفة
والشافعي ومالك واحمد ومن الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي هاشم وابي
الحسين جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا وليس ذلك مذهب ابي حنيفة
بل المنقول عنه هو ما ذهب به عيسى بن ابان وهو جوازه ان كان العام مخصصا
قبله وذهب ابن سريج الى جوازه ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب
على حرمة التافيف وقيل يجوز ذلك اذا كان الاصل المقيس عليه مخرجا عن العام
وقال ابو علي الجبائي لا يخصص العام بالقياس بل يقدم العام مطلقا وقال القاضي
وامام الحرمين بالوقف والمختار عند المصنف جوازه اذا ثبت العلة بنص
او اجماع او كان اصل القياس مخصصا وان لم يتحقق احد هذه الامور المذكورة
فيعتبر القرائن الموجبة للتفاوت والتساوي في احاد الوقائع فان ظهر
ترجيح خاص للقياس خص العام به والا عمل بعموم الخبر اي لا يخصص بالقياس
واحتج على مختاره بان العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا
من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا
لم يتحقق شيء منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمال ان
لا تكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه
وفيه نظر لانا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس يشبه
النص كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا ولم استدل بان
المستنبط يقع على الشق الثاني من مختاره وهو ان العلة اذا كانت مستنبطة

لا تخصص العام وذلك لان المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام
فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية فالمرجوحة والمساوية
لا تخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح
والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير
مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع
واحد معين واجاب بنقض اجمالي يعني لو صح ذلك لانسد باب التخصيص
لجريانه في جميع صوره سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما
ان يكون راجحا على العام فيما اريد تخصيصه او مساويا له او مرجوحا
الى اخره وقد يترجح الخاص على العام في غير صور القياس جمعا بين الدليلين
فكذا ههنا ولقائل ان يقول الاشكال باق لان الخاص ان كان راجحا فلا يرجح
لانه تحصيل الحاصل واذا كان احد القسمين الاخرين فترجيح المرجوح غير جائز
اصلا وترجيح المساوي بغير مرجح فالجمع بين الدليلين لا يصلح مرجحا لان
المرجح لا بد وان يكون وصفا في المرجح عند المحققين لا امرا خارجا ولهذا
لا يصح ان يترجح الشهود بكثرة شاهدين بل بالعدالة في احدهما ولا يصح ترجيح
حكم يدل عليه حديثان على ما يدل عليه حديث واحد واحتج الجبائي على تقديم
العام مطلقا بانه لو خص العام بالقياس لزم تقديم الاضعف لما تقدم ان الخبر
العام مجتهد فيه في امرين والقياس مجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين
ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر واللازم باطل بالاتفاق والجواب عن هذا
هو الجواب المذكور ثمه وجوابا اخر ان احدهما منع بطلان تقديم الاضعف
والاتفاق على بطلان تقديم الاضعف انما هو عند ابطال الاقوى بالكلية وههنا
ليس كذلك فعلم القياس جمعا بين الادلة وفيه نظر لان تقديم الاضعف مطلقا
ترجيح المرجوح وهو باطل باجماع العقلاء والجمع بين الادلة ليس بمرجح كما مر
ولئن سلم فانما يطلب المرجح بعد وجود التعارض ولا تعارض بين غير المتساويين
وهذا واضح جدا والثاني ان الدليل المذكور يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب
بالسنة لكونها اضعف وعدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون
المفهوم اضعف منهما والملتزم ان يلتزم ذلك فلا يجوزه في الكتاب الا بمقدم قطعي
كما نقلنا عن ابي حنيفة والمصنف جعله مذهبا لعيسى بن ابان ولا يجوزه في السنة

الاير اجح وكذا في مفهوم الموافقة واستدل ايضا الجبائي على امتناع جواز تخصيص
العام بالقياس مطلقا بقصة معاذ فانه اخر القياس عن الكتاب والسنة
وصوّبه الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان القياس مخصصا للعام لقدمه عليهما
فان الملازمة ممنوعة واجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوّبه الرسول
صلى الله عليه وسلم فيكون الكتاب مقدما على السنة ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم
الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة فكذا تقديم الكتاب والسنة على
القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس اذا كان خاصا ولقائل ان يقول
انما لم يمنع ذلك لامكان ان تكون السنة قاطعة بخلاف القياس فانه لا يكون قطعيا
واستدل ايضا بان دليل القياس هو الاجماع ولا اجماع على جواز القياس فيما اذا خالف
القياس العموم لمخالفة الواقفية في جوازه اذ ذاك واذا انتفى الدليل لا يكون حجة
فلا يخص به لعدم تركب الحجة وهو العام بالقياس لحجة واجاب بما تقريره انما
جوزنا التخصيص بالقياس على المختار اذا ثبتت العلة بنص او اجماع او كان
الاصل اصل القياس مخصصا بالنص واذا كانت العلة مؤثرة اي ثابتة بنص او
اجماع ومحل التخصيص وهو اصل القياس مخصصا بالنص فانهما يرجعان الى النص
اما المؤثرة فان العلة المنصوص عليها بمنزلة النص بلا خلاف واما اصل القياس
فلان النص الذي خصصه نص على ما يلحق به لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة واذا كان كذلك استند التخصيص الى النص ولا مانع عنه بالاتفاق اما
ما سواهما اي العلة المستنبطة واصل القياس اذا لم يكن منصوصا فلا بد فيه من النظر
فان ترجح الخاص يعني القياس المخصص بقرينة توجد في الواقعة التي وجد فيها يعمل به
لان رجحان الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني من انه اذا ثبت بخبر الواحد
يفيد الظن فيوجب العمل به وان ترجح العموم بالقرائن او لم يترجح احدهما لا يخصص
العام بالقياس فان قيل هذه المسئلة اي تخصيص العام بالقياس وتخصيص الكتاب
بخبر الواحد قطعية لان العمل بالراجح من الامارات قطعي وما ثبت فيهما سواهما
الا الظن فكيف يثبت هذه المسئلة اشار الى الجواب بقوله وهذه المسئلة
قطعية يعني انها قطعية عند القاضي والقطعي لا يثبت بالظن ولهذا توقف وعند
قوم ظنية لان الدليل الخاص بها ظني وانما خوطبنا من الظني فيجوز ان يثبت بالظن
بالظني ويحتمل ان يكون قوله وهذه ونحوها كلاما مستأنفا لبيان ان هذه المسئلة
قطعية او ظنية وهو بعيد وقد اختلف آراء الشارحين وعباراتهم في هذا
المحل ونقل ذلك كله وتصحيحه وتزييفه كان مما يطول فاعرضت عنه وذكرت

ما يليق بالمحصل اذ لا يمكن ان ينظر فيما يجد فيها وما حل ما يحبك الله الموفق
المنسوخ قال مسائل المطلق والمقيد الى آخره لما فرغ من مباحث
العام والخاص ذكر فيما بعد ذلك المطلق والمقيد لشبه بينهما وعرف
المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس وخرج
بقوله دل المهملات وقوله شائع يعني ان لا يكون بحيث لا يمنع صدقه
على كثيرين فخرج عنه المعارف لتعينها ولم يخرج عنه المحلى باللام
اذا اريد به الماهية وقوله في جنسه يعني ان يكون له اشخاص يحصل
كل منها في العقل بما يحصل من الآخر يحترز عن النكرة المستغرقة
في سياق الاثبات نحو كل رجل ونحوه يعني النكرة في سياق النفي
لاستغراقها فان المستغرق كل ولا فرد بعده والا لما كان كلا وهذا
التعريف كما ترى يشمل النكرة التي لم تستغرق والمقيد بخلاف المطلق
وهو لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين
وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيكون العام مقيدا بهذا التعريف
وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شائع كرقبة مؤمنة اي ما دل على
مفهوم المطلق بوصف زائد وهذا التفسير اخص من الاول لان قوله رقبة
مؤمنة بالتفسير الاول غير مقيد لانه دال على شائع في جنسه ومقيد
بالتفسير الثاني لانه اخرج من شائع بوجه فالحكم كل ما ذكر في تخصيص
العام من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار في تقييد
المطلق ويزيد ههنا مسئلة وهي حمل المطلق على المقيد قال مسئلة اذا
ورد مطلق ومقيد الى آخره اذا ورد مطلق ومقيد واختلف حكمهما
لا يحمل احدهما على الآخر اتفاقا لعدم التنافي وذلك مثل اكس ثوبا مصريا
واطعم فان الطعام لا يتقيد بالمصري الا في صورة واحدة وهي ما اذا
كان المقيد منفيا مثلا ان يقول اذا ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة
كافرة فان المطلق يتقيد بالقيد لان الاعتاق يقتضي الملك فلو لم يقيد المامور به
امتنع الجمع بين الاثبات بالمامور به والاجتناب عن المنهي عنه ولذلك قال

واضح وان اختلف حكمها واتحد موجبها وكانا مثبتين كما اذا قيل
في الظهار اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فقيل تحمله هذا احد طريقها
الحمل بيانا لا ناسخا سواء تقدم المطلق او تاخر وهو المختار عند
المصنف والثاني الحمل نسخا ان تاخر المقيد والثالث حمل المقيد على المطلق
واحتج على حمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين احدهما ان ذلك جمع بينهما
اذ العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة والجمع اولى وفيه نظر اما اولا فلان
العمل بالمقيد انما يكون عملا بالمطلق ان لو كان المطلق جزء المقيد وليس
كذلك فانهما متقابلان واما ثانيا فلان ذلك يدل على الاولوية وليس
مطابقا للمدعى لانه وجوب الحمل دون الاولوية والثاني ان الخروج
عن عهدة التكليف يحصل بالحمل يقينا لان التكليف ان كان بالمقيد فظاهر
وان كان بالمطلق فكذلك لانه اتى به وزيادة واما بالعمل بالمطلق فليس
كذلك لجواز ان يكون التكليف بالمقيد ولم يات به لان الاتيان بالمطلق
لا يستلزمه واحتج على انه بيان لا ناسخ ايضا بوجهين احدهما ان ذلك
لو كان نسخا لكان تخصيص العام نسخا لان التقييد رفع الاطلاق والتخصيص
رفع العموم لكن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق وفيه نظر لانه لا مشاحة
في الاصطلاح لانهم اصطلحوا على رفع العموم بالخصوص وعلى رفع المطلق
بالتقييد ولا نزاع في ذلك او نقول التخصيص رفع لانه لبيان انه لم يدخل
والنسخ رفع فاني يكون احدهما هو الاخر الثاني ان التاخير المقيد
لو كان نسخا كان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان في كل واحد منهما رفع الاخر
وفيه نظر لان الاطلاق عدم وهو لا يؤثر في شيء والقائلون بان تاخير
المقيد عن المطلق نسخ لا بيان احتجوا بانه لو كان بيانا لا نسخا لوجب
دلالة رقبة على مؤمنة مجازا لان المراد بالمطلق حينئذ هو المقيد
واذا اطلق المطلق واريد المقيد كان مجازا والمجاز على خلاف
الاصل واجاب بان هذا الازم لهم اذا تقدم المقيد على المطلق فانهم
جوزوا حينئذ ان يكون بيانا للمطلق وفيه نظر لانه غير مسلم وبانه لازم
ايضا في تقدم الرقبة بالسلامة عن العيوب في كفارة الظهار لان الرقبة

مطلقة لا للمنافع السليمة مجاز وفيه نظر لان الرقبة عبارة عن الذات
والمطلق منصرف الى الكامل وهو السالم انما الايمان فانما هو من
العوارض وهي لا مدخل في الاثبات ثم قال والمحقق ان المعنى رقبة
من الرقبات وقيل في بيانه ان قول الشارع اعتق رقبة معناه اعتق رقبة
من الرقبات فلما قال اعتق رقبة مؤمنة بين بهذا القيد ان المراد بالمقدر
العام هو الخاص فيكون المقدر الرقبات المؤمنة فيرجع الى نوع من
التخصيص فسمي تقييدا والتخصيص بيان قطعا ولقائل ان يقول ان كان
هذا هو معنى التحقيق فهو بعيد عن التحقيق لانه نقل الكلام الى الخصوص وليس
الكلام فيه ولانه جعل تقديره رقبة من الرقبات وذلك مقيد وليس الكلام
فيه ثم انه اراد بها المؤمنة اذ قيدها بالمؤمنة وهو عين النزاع فان الخصم
يقول رقبة من الرقبات ان فرضت مطلقة غير رقبة مؤمنة مقيدة ولا يحمل
احدهما على الاخر سلمنا ان المراد من الرقبات المقدرة هي المؤمنة لكن بطريق
الحقيقة او المجاز والاول ممنوع والثاني هو المطلوب وقال شيخي العلامة
ان المعنى رقبة من الرقبات اي رقبة معينة من المعينات تحسينا لا يكون لتقيده
بقوله مؤمنة مجازا لان دلالة رقبة معينة من المعينات على اي معين يفرض
من ذلك الجنس يكون بحقيقة لان معينا من المعينات مشترك بين جميع المعينات
بالاشتراك المعنوي فعلى هذا يكون الملازمة ممنوعة وفيه نظر لانا لا نسلم ان معناه
رقبة من الرقبات لانه قيد لا يحتاج اليه والمطلق لا دلالة له على شيء من ذلك قال
فان كانا منفيين الى اخره هذا قسيم قوله وكانا مثبتين يعني اذا كان موجبها
متحدا وكانا منفيين عمل بهما اذ لا تعذر فيه مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا فيعمل بهما بان لا تعتق مكاتبا اصلا فان اختلف موجبها ولم يختلف الحكم
فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد واختلف اصحابه فقال بعضهم اراد به بجامع
موجب للالحاق حتى يكون التقييد بدليل فيكون تقييد المطلق بالقياس على
المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وقال بعضهم اراد به الحمل
بجامع وبغيره بناء على ان القران كله كالكلمة الواحدة لا تعدد فيه والاول هو
المختار عندهم والثاني مردود نقله شاذ عن الشافعي ونظير ذلك قوله تعالى
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة وقال في كفارة القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وابو حنيفة
قال

لا حمل المطلق على المقيد اصلا لان الحل ليكلح ليلا يحب العلامه كما يعرف في
موضعه قال المجمل الى اخره اقول من المطلق ولا تقيد فكلام المجمل المطلق
حقيقة اقساما وحكما والمجمل في اللغة هو المجموع من اجمل الحساب اذا جمع
جمع وفي الاصطلاح يعني اصطلاح الاصوليين ما لم تتضح دلالته فقوله ما كالجنس
يتناول القول والفعل فانه قد يكون مجملا كالقول وقوله لم تتضح دلالته
احتراز عن المهمل فانه لا دلالة له اصلا وفيه نظر لان السلب عن العدم صحيح
يقال زيد المعدوم ليس ببصير وعن المبين لاتضاح دلالته وقيل انه اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وزيف بعدم الاطراد لصدقه على المهمل وعلى
المستحيل و مدلوله ليس شيء وبعدم انعكاسه فان المجمل قد يفهم منه شيء
عند الاطلاق لجواز فهم احد محامله عند الاطلاق وهو شيء فيصدق على
المحدود دون الحد والمعرف بهذا التعريف ان يمنع كون ذلك مجملا اذ
يخرج عنه الفعل المجمل لانه ليس بلفظ وهو موجود كما لو قام النبي عليه السلام
من الركعة الثانية بلا جلوس للتشهد فانه فعل مجمل لاحتمال التعمد فيكون
دليلا على جواز ترك الجلسة للتشهد واحتمال السهو فلا يكون دليلا وله
ان يمنع وجود ذلك ونقول التصور ليس بكاف فلا يحتاج الى الاحتراز
قال ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه بعين من نفسه
واحترز به عن المجمل المبين لامكان معرفة المراد به بالبيان لا من نفسه
واورد على طرده المشترك المبين كعين الذهب وهو غير وارد لانه قبل
البيان مجمل وبعده يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا واورد على طرده
المجاز المراد بين او لم يتبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه ليس بمجمل
وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يبين كان مجملا بخلاف المجاز فانه لا يكون
مجملا بين او لم يبين وقيل هذا ايضا غير وارد لان اللفظ اذا اريد به المجاز
لم يمكن معرفة المراد من نفسه وهو من هذا الوجه مجمل من حيث انه استعمل
فيما لم يوضع له مجاز والاجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة كالقرء او بالاعلال
كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ومفعولا باعتبار كسر العين وفتحه وقد
يكون في مركب مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول
مع صلته يحتمل ان يكون المراد به الزوج او الولي والموصول مع صلته مركب

من كلمتين وقد يكون في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل منهما كضرب
زيد عمرا واكرمني فان الضمير الذي هو فاعل اكرمني يحتمل الرجوع الى زيد وعمرو
وقد يكون في مرجع الصفة مثل قوله زيد طبيب ماهر لاحتمال ان يكون صفة
طبيب وان يكون صفة مطلقة لزيد وقد يكون في تعدد المجاز بعد
منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متساوية
قال مسئلة الى اخره اذا اضيف التحريم الى الاعيان كما في قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فاكثر الاصوليين على انه لا اجمال
فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واختار المصنف المذهب الاول
لان القطع حاصل بالاستقراء ان التحريم المضاف الى الاعيان يراد به تحريم
الفعل المقصود منه عرفا كالاكل في الميتة والنكاح في الامهات وقال القائلون
بالاجمال التحريم المضاف الى الاعيان لا بد ان يكون فيه اضمار لان التحريم انما
يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان ليست كذلك فوجب الاضمار ضرورة
حذرا عن الابطال بالكلية وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ويندفع
بتقدير بعض وهو غير معلوم لعدم المرجح فيتحقق الاجمال واجاب بان البعض
متضح بما تقدم من ان العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود قال مسئلة
الى اخره ذهب علماؤنا الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لتردده
لتردده بين الكل والبعض وبينه صلى الله عليه وسلم بفعله مسح الربع لما
روى المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى سباطة
قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وموضعه اصول اصحابنا
وذهب الباقون الى انه غير مجمل فعند الشافعي المراد به مطلق الراس
ويحصل بادنى ما ينطلق عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه انه يمسح بعض الراس
اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني انه للكل واحتج المصنف على عدم
الاجمال بانه ان لم يثبت عرف في اطلاق استعماله في بعض اي بعض كان بل بقي
على الوضع الاول كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح
الكل فلا اجمال وان ثبت ذلك كالذي قال به الشافعي وابو الحسين
وعبد الجبار كان مقتضاه التبعيض فيحمل المسح اي بعض كان فلا اجمال
ايضا وفيه نظر لان التردد دليل على انه مجمل لان ثبوت الكل واحد من الشقين

يحتمل لو قوبه في حين ان الشي لحيد فقيل بثبوت احدهما لم يتضح دلالته
و بعد ثبوته بدليله وقع التعارض بين الدليلين ... ولم يترجح احد
الاجمال ولم يترجح شيئين والفرق بين مذهب الشافعي وما نقل عن بعض
اصحابه ان مذهبه ما ذكرنا انه لمطلق مسح الراس ويحصل باقل ما ينطلق
عليه الاسم وما نقل عن اصحابه انه لمسح بعض الراس لكن مآل مذهب الشافعي
ايضا وجوب مسح بعض الراس واستدل للتبعيض بوجهين احدهما عرف
الاستعمال في مثل مسحت اليد بالمنديل فانه يقتضي مسح بعض المنديل لا كله واجاب
بان العرف انما يقتضي مسح البعض حيث يكون الممسوح الآلة لان العادة في الآلة انما يكون
ببعضها بخلاف مسحت بوجهي فان العرف فيه لا يقتضي مسح بعض الوجه
والثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها
لغة واجاب بان الاستدلال بكون الباء للتبعيض ضعيف لانه لم يثبت نقل عن
احد من ائمة اللغة قال مسئلة الى اخره اسناد الرفع الى الخطا والنسيان
ذاتيهما غير مستقيم ظاهرا فلا بد من اضمار ويحصل به في المفهوم خفاء
ولكن يبلغ الى حد الاجمال او لا فيه خلاف فذهب الجمهور الى عدمه
وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى وجوده واحتج المصنف
بان عرف اهل اللغة استعماله قبل الشرع في رفع المواخذة والعقاب
وهو المتبادر الى الفهم عند سماع هذا التركيب فلا اجمال فيه لا يتضح
لاتضاح الدلالة قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى الجواب عما عسى
ان يقال لو كان العرف كما ذكرتم لارتفع الضمان لكونه من المواخذة والعقاب
والتالي باطل لانه لا يسقط وذلك من وجهين احدهما ان الضمان انما لم يسقط
لانه ليس بعقاب اذ المراد به ما يتعلق بالنفس من المفاسد والضمان متعلق
بالمال الثاني ان وجوبه وان سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا لعموم الخبر
الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى من الاجمال ولقائل ان يقول الامر لو
اما ان يكون قبل البيان او بعده والثاني ممنوع لان التخصيص يفضي الى المجاز
والبيان قد لا يكون كذلك والاول غير صحيح هنا لان المضمر ثابت مقتضى والمقتضى
لا عموم له فلا يصح التخصيص واحتج المجملون بما سبق في حرمت عليكم الميتة
وتقريره رفع ذات الخطا والنسيان لما لم يستقم وجب الاضمار ضرورة

وفيما يعني ان ... الكل لا بد اما التعدد او لان الضرورة تندفع
بالبعض وليس بمعين لعدم المرجح فلم يتضح دلالته فكان مجملا واجاب
... بعدم المرجح لان العرف يقتضي اضمار المواخذة والعقاب
ولا يخلو عن مناقشة لانه دعوى لا بد من بيانها قال مسئلة الى اخره
النفي في لا صلوة ليس لنفي حقيقتها لتحققها حسا فلا بد من تقدير وبه لا يتضح
دلالته الخارج فذهب القاضي الى اجماله بناء على ذلك وذهب الجمهور
الى عدمه محتجين بانه ان ثبت عرف شرعي في الصحيح اي ان
ثبت ان الشارع نقلها من نفيها الى نفي الصفة اي لا صلوة صحيحة
فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فالعرف اللغوي في مثله
يقتضي اضمار الفائدة اي لا فائدة لصلوة المرجوح فكذا لا اجمال كما في
قولهم لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع ولو فرض انتفاؤهما
فنفي الصحة اولى بالتقدير من نفي الفضيلة لان الشي الغير الصحيح كالمعدوم
فهو اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود فان قيل هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجاب بانه اثبات المجاز بالعرف
معناه انه من باب ما يترك الحقيقة بالعرف وهو جائز بالاتفاق ورد
بان الغرض عدم العرفين فلا استدلال به والجواب ان المنفي منه
غير المثبت فان المنفي هو ما كان في نفسه مع تخرج به عن الاجمال
والمثبت هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز ولقائل ان يقول العرف
الشرعي انتفاؤه في حيز الشرط لا مجهول وذلك يدل على الاجمال
وقال المجملون ان عرف الشرع يختلف في الكمال والصحة في مثله
كما في قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة الا بقراءة
واذا كان كذلك لم يتضح دلالته فيكون مجملا واجاب بانا لا نسلم اختلاف
وروده في الشرع بل الاختلاف لاختلاف العلماء في تقديره فان بعضهم
يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال وفيه نظر لان ما ذكر من المثالين
لا يكون فيه ذلك بل الاختلاف للمورد الاول كان تقدير الكمال في الثاني
والصحة في الاول لا يستقيم ولئن سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن
لا نسلم ان مثل ذلك الاختلاف في عرف الشرع يوجب الاجمال وانما يوجبه

اخواتها وكما عرف الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة اقرب
بما ذكرنا فلا اجمال وفيه نظر لان الاختلاف ان اوجب عدم
اتضاح الدلالة فهو مجمل لا محالة وان لم يوجبه كان المانع علام الشارع
وهو بالنظر الى ذات التركيب ممنوع و بالنظر الى خارج ليس بمتنازع فيه
غاية ما في الباب حينئذ ان يكون مجملا مبينا قال مسئلة الى اخره
اية السرقة ونحوها ليست بمجمل لان المذكور فيها اليد والقطع
وهما واضحا الدلالة على مدلوليهما اما اليد فلانها حقيقة لمجموع العضو
من الانامل الى المنكب بدليل قوله الى المرافق سواء كانت الغاية لاسقاط
ما وراء الغاية او لمد الحكم اليها فانها لو لم تكن كذلك لا نفرق من الانامل
الى المنكب ولو كانت للكوع لم يصح الغاية واما القطع فلانه الابانة
يعلمها كل احد فلا اجمال حينئذ وفيه نظر لجواز ان يكون الاجمال في
السارق فانه الذي اخذ مال الغير على سبيل الخفية من حرز لا شبهة
فيه في عرف الشرع ولا بد في ذلك من تقدير النصاب وليس في لفظه
ما يدل على مقداره ولا على نفيه وهو في ذلك المعنى غير متضح الدلالة فلم
لا يجوز ان يكون مجملا بذلك وقد بينه الشارع في محل القطع واشتراط
النصاب ومقداره وقد استدل ايضا على عدم الاجمال بانها انما تكون
مجملا ان لو كان اليد مشتركة بين الكوع والمرفق والمنكب والاشتراك
خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركة لكان مجازا في بعضها
والمجاز خلاف الاصل ضعف بان المجاز اولى كما تقدم وفيه ما فيه
واستدل ايضا بان اليد يحتمل ان يكون مشتركة فيكون مجملا وان
يكون متواطيا وان يكون حقيقة في احدها مجازا في غيره ولا اجمال
على التقديرين الاخيرين ولا شك ان وقوع واحد من الاثنين اقرب
من وقوع معين وهو التقدير الاول فكونه غير مجمل اقرب من كونه
مجملا واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه لو صح ما
ذكرتم لزم ان لا يوجد مجمل اصلا وهو باطل وذلك لان المجمل لا بد فيه من تعدد

على ما سيعرف في بيانه فان كان حقيقة كان مجملا وان كان متواطيا
او مجازا في احدهما لا يكون مجملا ووقوع واحد من التقديرين
اقرب من وقوع معين فكان عدم الاجمال اقرب وهو مردود
لانه من اقسام المجمل لعود الضمير الى احد الموصوفين وعود
الصفة لاحد الموصوفين وهذه النكتة لا يتحقق فيهما واحتج المجملون
بان اليد تطلق على الثلث يعني على العضو الى الكوع والى المرفق والى
المنكب والقطع يطلق على الابانة والجرح ولا ترجيح لواحد من ذلك
على الاخر فكان مجملا واجاب بان اليد والقطع وان كانا يطلقان
على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك المعاني
اذ اليد ظاهرة في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور قال
مسئلة الى اخره اذا استعمل اللفظ فيما يفيد معنى تارة وفيما يفيد معنيين
تارة وليس بظاهر بالنسبة الى احدهما فالمختار عند المصنف انه مجمل
ونفاه بعض الاصوليين واحتج على المختار بانه اذا لم يكن ظهور لاحدهما
بالنسبة الى الاخر لم يتضح دلالته فكان مجملا واحتج النافي بوجهين
الاول ان حمله على ما يفيد معنيين اظهر لانه يوجب تكثير الفائدة والحمل
على ما هو اكثر فائدة اظهر واجاب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل
ولو سلم ان ليس اثبات اللغة بالترجيح ممنوعا لكنه معارض بان
الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر مما موضوعة
لمعنيين مجازا وما هو الاكثر اظهر والثاني ان اللفظ يحتمل ان يكون
مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون متواطيا الى اخره وجوابه ايضا ما مر
قال مسئلة الى اخره اذا ورد لفظ من الشارع حمل على المفهوم اللغوي
والمفهوم الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة فانه يجوز
ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة وان يكون المراد به انه صلوة لغة وهي
الدعاء لاشتماله على الدعاء ففيه اختلاف منهم من يقول انه مجمل وهو مذهب
الغزالي وذهبت طائفة الى خلافه وهو مختار المصنف واحتج عليه بان
عرف الشرع تعريف الاحكام الشرعية لانه صلى الله عليه وسلم لم يبعث لتعريف
اللغة فحينئذ يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي ليتوافق لمقصود البعثة فلا يكون

مجملا او المجمل ان اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم يتضح لا المراد
عن شيء منهما فيكون مجملا واجاب بانه يتضح لانه يحمل على الشرعي لما ذكر
قال مسئلة الى اخره الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة ان المجمل
اعم من المسمى الجواز ان يكون المجمل حكما شرعيا اذا ورد من الشارع لفظ
له مسمى لغوي ومسمى شرعي من غير ظهور احدهما فقد اختلف فيه على اربع
مذاهب الاول لا اجمال فيه وهو المختار عند المصنف والثاني انه مجمل مطلقا
والثالث انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي فلا يكون مجملا وان ورد
في النهي لم يحمل على واحد فيكون مجملا وهو مذهب الغزالي والرابع انه اذا
ورد في الاثبات حمل على الشرعي واذا ورد في النهي حمل على اللغوي فلا
يكون مجملا والفرق بين المذهب الاول والرابع انه في الاول يحمل على الشرعي
سواء كان في الاثبات او النهي وفي الرابع يحمل على اللغوي في النهي مثال
الاثبات قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها حين سالها هل من
غداء فقالت لا اني اذا صايم ومثال النهي لا تصوموا في هذه الايام واحتج
المختار بان عرف الشرع قاض بظهوره في مسماه الشرعي كما تقدم فلا
اجمال وللمجمل مطلقا بان اللفظ صالح لهما من غير ترجيح فيكون مجملا
والجواب ما تقدم من اتضاح دلالته بالنسبة الى المفهوم الشرعي وللغزالي
بانه اذا وقع في النهي مثل لا تصوموا يوم النحر تعذر حمله على الشرعي لان
الشرعي هو الصحيح فلو حمل عليه لزم صحته وليس بصحيح ولقائل ان يقول
لم يثبت في الشرع عدم صحة صوم النحر اما وصفا او وصفا واصلا الا بهذا
الحديث فكيف يستلزم النهي صحة ما ورد لعدمها واجاب بان الشرعي
ليس معناه الصحيح لانه لو كان معناه ذلك لزم الاجمال في قوله عليه السلام دعي
الصلوة ايام اقرائك لامتناع حملها على الشرعية لعدم صحتها واذا امتنع ذلك
كان مجملا فيه نظر لانه دعي امر فكان اثباتا وهو محمول على الشرعي عنده فلا
اجمال وللقائل بالمذهب الرابع بانه تعذر حمله في النهي على الشرعي للزوم صحته
كبيع المضامين والملاقيح والحر فان الحمل على الشرعي يستلزم صحتها واللازم
باطل بالاجماع وبطلانه يستلزم بطلان ملزومه وهو الشرعي واذا تعذر
الشرعي حمل على اللغوي لانه اولى من الاجمال واجاب بما تقدم ان الشرعي

ليس معناه الصحيح وبان ما ذكر لم يستلزم ان يحمل الصلوة في قوله
عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك على اللغوي وهو باطل لان
الصلوة اللغوية هي الدعاء وهو جائز حالة الحيض بالاجماع وفيه النظر قال
البيان الى اخره لما فرغ من بيان المجمل شرع في بيان البيان والمبين
البيان يطلق على معان ثلثة على فعل المبين وهو التبيين اي رفع الابهام
وعلى الدليل وهو ما يحصل به التبيين وعلى المدلول اي الاعتقاد التابع
للتبيين ولذلك اختلفوا في تعريفه فالصيرفي اختار الاول وعرفه بانه
اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وزيفه المصنف بانه
جامع لخروج البيان ابتداء وهو ما يدل على الحكم من غير تقدم اجمال فانه
بيان بالاتفاق وباشتماله على المجاز فان الحيز للجواهر فاستعماله في الاعراض
وما يستعمل على العكس لانه ذكر التجلي والوضوح واحدهما كاف
وعن القاضي واكثر الاصوليين ان البيان هو الدليل واختار ابو عبد الله
البصري المدلول وعرفه بانه العلم الحاصل من الدليل ثم عرف المصنف المبين
بانه نقيض المجمل يعني مقابله وهو ما يتضح دلالته ويدخل فيه الخطاب الذي
ورد مبينا ابتداء ثم المبين اما قول مفرد او مركب واما فعل سبق
اجماله او لم يسبق قال مسئلة الى اخره ذهب جمهور الاصوليين الى ان
الفعل يجوز ان يقع بيانا خلافا للشرذمة والدليل للجمهور انه واقع والوقوع
دليل الجواز فان كل واحد من الصلوة والحج وقع مجملا وبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالفعل لا يقال كان البيان بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وبقوله
خذوا عني مناسككم لا بالفعل لانا نقول قوله يدل على ان الفعل بيان لا انه نفسه بيان
اذ لم يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج وايضا مشاهدة فعل الصلوة
والحج ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار فان الخبر ليس كالمعاينة وفيه نظر
فان الفعل لا يحصل به معرفة الغرض من غيره فكان القول ادل على ما يحصل به
الامتثال والخروج عن عهدة التكليف وقال المانعون يطول زمان الفعل فيلزم
تاخير البيان وهو غير جائز واجاب بان طول الزمان لا يمنع البيان لان
البيان بالقول ايضا قد يطول انه لا يمنع ولو سلم ان زمان القول لا يطول لكن لا نسلم
تاخير البيان لانه بالشروع في الفعل عقيب الاجمال لا يوجد التاخير ولو سلم تاخره
لكنه لتحصيل ما هو اقوى البيانين وهو الفعل وذلك حسن وفيه النظر المتقدم ولو سلم

انه ليس باقوائها لكن لا نسلم امتناع تاخر البيان مطلقا بل تاخره
عن وقت الحاجة ولم يوجد هنا قال مسئلة الى آخره اذا ورد بعد المجمل
قول وفعل كل منهما صالح لبيان ذلك المجمل فان اتفقا في البيان وعلم المتقدم منهما
كان المتقدم بيانا والباقي تاكيدا له وان لم يعلم فالمختار عند المصنف ان البيان
احدهما لا بعينه والآخر تاكيد له وقيل ان كانا متساويين فاحدهما لا بعينه
والآخر تاكيد وان لم يتساويا فالمرجوح يتقدم بيانا والراجح تاكيد لان
المرجوح ان تاخر لغي فان البيان قد حصل بغيره والمرجوح لا يقع تاكيدا للراجح
واجاب بانا لا نسلم ان المرجوح مطلقا لا يكون تاكيدا بل المرجوح المستقل
يجوز ان يكون تاكيدا ولقائل ان يقول كل من الطرفين لا يخلو من مطالبة ببيان
وفرق بين المستقل وغيره وان لم يتفقا في البيان كما روي انه صلى الله عليه وسلم
بعد آية الحج امر في القران بطواف واحد وروي انه طاف طوافين
قارنا فقد اختلف فيه والمختار عند المصنف ان البيان هو القول تقدم او
تاخر وحمل فعله عليه السلام على انه ندب او مختص به فان جعل القول بيانا جمع
بين الدليلين وجعل الفعل بيانا يبطل القول والجمع اولى وفيه نظر لان في جعل
الفعل بيانا خروجا عن عهدة التكليف بيقين لجواز ان يكون هو البيان
في الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فالاول اولى وذهب ابو الحسين
الى ان ما تقدم منهما بيان فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان تقدم
القول كان نفلا قال ويلزم مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا كان متقدما
لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتاخر مع امكان الجمع بينهما كما ذكرنا
والجمع اولى من النسخ ولقائل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون من باب
العمل بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج
عن عهدة التكليف بيقين لانه احوط فيوخذ بالفعل ويترك القول احتياطا
قال مسئلة الى آخره اختلفوا في وجوب ان يكون البيان اقوى في الدلالة وعدمه
واختار المصنف الاول والتزم الكرخي المساواة بينهما فيها وجوز ابو الحسين
ان يكون البيان ادنى في الدلالة من المبين واحتج المصنف على المذهب المختار
بانه لو كان البيان مرجوحا في الدلالة بالنسبة الى المبين لزم الغاء الاقوى
بالاضعف في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد لان العام والمطلق اذا

اراد دليلهما تخصيص وتقييد فكان العام اقوى دلالة من الخاص والمطلق
من المقيد وجعلا بيانين للعام والمطلق الاقويين لزم ذلك البتة لكن الغاء
المتقدم بالاضعف باطل هذا انما يتعلق بمذهب ابي الحسين وفيه نظر لان ذلك
فرض لا صحة له بالاجماع المركب اما عندنا فلان العام كالخاص في افادة القطع
واما عند غيرنا فان الخاص اولى لكونه نصا والعام ظاهرا فكانت الملازمة
باطلة وقوله في التساوي التحكم يتعلق بمذهب الكرخي ومعناه لو كان البيان
مساويا للمبين في الدلالة لزم التحكم لان تقديم احدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر لانه اذا ثبت عنده ان العام كالخاص في الدلالة ووجدا
جميعا بالنسبة الى حكم واحد فانه يجعل الخاص بيان تغيير للعام ولا
محظور في ذلك قال مسئلة الى آخره تاخير البيان عن وقت
الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان
من وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه
واختار المصنف الجواز مطلقا ومنعه الصيرفي والحنابلة مطلقا
وفصل الكرخي بين المجمل وغيره فمنعه في غير المجمل وهو ماله ظاهر غير
مراد كالعام والمطلق والمنسوخ وجوزه في المجمل وهو ما ليس له ظاهر
وقال ابو الحسين يجوز تاخيره الى وقت الحاجة في المجمل واما في غيره
فيمتنع تاخير البيان الاجمالي الى وقت الحاجة ولا يمتنع البيان التفصيلي
فيجب البيان الاجمالي على الفور في غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب
هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ وذهب الجبائي
الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه فيه واحتج المصنف على مختاره بوجوه
الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
اثبت خمس الغنيمة للمذكورين مطلقا واثبت لذي القربى عموما نصيبا
وكل واحد منهما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالي او تفصيلي
اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا
فله سلبه او بامر الامام كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما ذوو
القربى فكذلك ظاهره الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوي القربى بنو هاشم

دون بني أمية وبني نوفل فدل على جواز تأخير البيان مطلقا
ولم ينقل جواب عنه تعالى لم لا يجوز أن يكون البيان الاجمالي مقرونا
وما تأخر يكون البيان التفصيلي وتقريره انه لم ينقل اقترانه ولو الاحد
عليه الثاني قوله تعالى اقيموا الصلوة كانت في ابتداء نزولها ظاهرة في
مطلق الدعاء مع ان المراد بها ذات الاركان ولم تقترن بها بيان انه
اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين جبريل عليه السلام
للرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسول للامة وكذلك الزكوة فانها في ابتداء
النزول كانت ظاهرة في النماء مع ان المراد بها القدر المخرج من نصاب
كامل حولي ولم تقترن به البيان الاجمالي والتفصيلي ثم بين بعد ذلك ان
المراد بها المقدار المخرج من النصاب وكذلك السرقة فان قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في وجوب قطع السارق
مطلقا ولم تقترن به بيان ان المراد به المقيد ثم بين بعد ذلك الرسول عليه السلام
الذي يجب به القطع الثالث ان جبريل عليه السلام في ابتداء الوحي
الى الرسول عليه السلام وقال اقرأ فقال رسول الله ما اقرأ وكرر جبريل
عليه السلام ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق ودلالته على جواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب لا تخفى فانه لو لم يجز لما اخره عن المرة الاولى
وفيه نظر لانه انما يتم ان لو كان ما للاستفهام لم لا يجوز ان يكون نافية
ويكون معنى قول جبريل اوجد القراءة وهو لا يحتاج الى بيان ولانه يجوز
ان يكون الاول والثاني قول جبريل خاطبه به مثنيا لسمعه والثالث
ان يكون الوحي المرسل هو به ولا تأخير فيه ولانه لو كان ذلك بيانا لدل
على جواز تأخيره عن وقت الحاجة فانه عليه السلام كان محتاجا الى معرفة
ما امر به من القراءة واعترض بان الاوامر المذكورة متروكة الظاهر
فلا يصح التمسك بها اتفاقا وذلك لعدم امكان اجرائها على الفور لان
اجراءها عليها يجوز تأخير بيانها وهو ممتنع لان الامر اما للفور او للتراخي
والاول يمنع فيه تأخير البيان عن وقت الخطاب لانه وقت الحاجة والثاني
يفيد جوازه في الوقت الثاني فيمتنع تأخيره عن ذلك الوقت ومعناه ان
امر التراخي يفيد جواز تأخيره الى الوقت الثاني لا وجوب تأخيره فيجوز

الفعل في اول وقت الخطاب وذلك وقت الحاجة اخرا ذاك
فلا يجوز تأخيره عنه واجاب بان الامر قبل البيان لا يجب
به شيء فلا يفيد الفور والتراخي قال وذلك كثير اي الامر الذي
لا يجب به شيء كثير في العرف كقول الرجل لعبده افعل مطلقا
فانه لا يجب به شيء لتحقق هذا القول على العبد قبل البيان شيء وفيه
نظر لان قوله والامر لا يجب به شيء قبل البيان شيء اما ان يريد به
مطلق الامر او الامر الذي ذكر في الصور المذكورة فان كان
الاول ناقضه قوله وذلك كثير فانه ما ذكر ان الامر المطلق
يفيد الفور او التراخي على الاختلاف المعروف وان كان الثاني فهو تحكم
الرابع استدل الى آخره اي استدل البعض على جواز تأخير البيان
الى وقت الحاجة بثلثة اوجه الاول قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة والبقرة غير متعينة بحسب الظاهر لكونها نكرة
مع ان المراد بها بقرة معينة ولم تقترن بها بيان مطلقا والدليل على كونها
متعينة اوجه منها ان الله تعالى عينها بعد سؤالهم عن البقرة التي امروا
بذبحها المتأخر عن وقت الحاجة الخطاب بذبحها ولو لم تكن
متعينة لم يكن للسؤال والجواب اللذين اشتملا عليها الضمائر التي لا تستعمل
الا للمعين كما قال ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
الى آخره ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء
الى غير ذلك ومنها انها لو لم تكن معينة لكان المأمور بها في
الآية الثانية متجددة لانها فيها معينة وفي الاولى غير معينة والمعينة
غير غير المعينة لكن التالي باطل بالاتفاق ومنها ان المأمور بها
لو كانت غير معينة لما طابقت المأمور بها المذبوحة لان المذبوحة معينة
لكنها كانت مطابقة بدلالة حصول المقصود وفيه نظر لجواز النسخ
والمقصود حصل بالناسخ واجاب المصنف بمنع التعيين باوجه احدها

ان البقرة المامور بها غير معينة لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانها نكرة
وهي غير معينة لا محالة وثانيها قول ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا
بقرة ما لاجزأتهم ولكنهم شددوا في السؤال فشدد الله عليهم ولو
كانت معينة لم يخرج اي بقرة ذبحوا الجواب ان لا تحمل المامور به وثالثها
انها لو كانت معينة لما عنفهم الله على طلب البيان لانه يوجب استحقاق
المدح والتالي باطل لقوله عليه السلام وما كادوا يفعلون الثاني
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام
وعمومه غير مراد وقد اخر بيانه الذي هو المخصص فانه لما نزلت
هذه الاية قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فلما جاء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عليه
السلام في الجواب ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فخصصت به الاية الاولى واجاب بان الاية
الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا يحتاج الى
بيان وقوله تعالى ان الذين سبقت نزلت لدفع تعنتهم روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك
ما لما لا يعقل وفيه نظر لانه يستلزم خروج فرعون ونمرود لانهم عقلاء
ولا يقال لما لم يعلم المقتضي العقل جعلا من غير العقلاء لان ذلك خطابة
والمقام مقام الاستدلال والاعتماد على ان ما نقل من ابن الزبعرى من
الاحاد كما اشار اليه بقوله مع كونه خبرا فلا يعول عليه في المسألة
العلمية الثالث ان تاخير البيان لو امتنع كان امتناعه لذاته او لغيره
وعلى كل حال اما ان نعلم ذلك بضرورة او بنظر والكل منتف اجاب عنه
بالمعارضة بانه لو جاز لجوازه اما ان نعلم بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتف
وفيه نظر لان الترديد ان كان في الجواز فليس بصحيح لانه لا يكون الا لذاته
وان كان في النظر والضرورية فقوله وهما منتفيان ممنوع لانه لا يكون
الجواب بما ينفي المدعى من الاصل واحتج مانع تاخير البيان عن وقت
الخطاب فيما له ظاهر او لا خلاف فيه بوجهين الاول انه لو جاز لكان اما

الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم لان الغرض من الخطاب الافهام
ونسبته الى جميع الازمان سواء فتعيين زمان تحكم ولم يقل به احد
والثاني باطل لانه يستلزم جواز تاخيره ابدا ان لا يتمكن المكلف من معرفته
فكان تكليف ما ليس في الوسع واجاب باختيار انه جائز الى مدة
معينة عند الله وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم لان نسبة البيان
والافهام الى وقت التكليف اولى وفي كلامه تسامح لان التكليف بالخطاب
والكلام في جواز التاخير عن وقت الخطاب وكان الواجب ان يقول
وقت الحاجة الثاني انه لو جاز ذلك لكان الشارع مفهما لخطابه لان
الخطاب يستلزم الافهام تحاشيا عن وصمة اللاغية وليس كذلك لانه ان
كان مفهما للظاهر كان تجهيلا للمكلف لانه غير مراد وان كان مفهما لغير
الظاهر فلا طريق الى افهامه لانه لم يبين بعد وافهام ما لا طريق اليه
متعذر واجاب بالنقض الاجمالي والتفصيل اما الاجمالي فلان هذا الدليل
يجري في النسخ لان المنسوخ ظاهر في الدوام ولم يكن النسخ مذكورا معه
وجواز تاخيره عن وقت الحاجة ثابت بالاتفاق واما التفصيل فلانا
لا نسلم انه اذا اريد افهام الظاهر يلزم تجهيل المكلف وانما يلزم اذا اريد
الظاهر على سبيل القطع وليس كذلك بل مع تجويز التخصيص عند الحاجة وحينئذ
لا يلزم التجهيل لعدم القطع ولا الاحالة من جهة التعذر لانه اريد افهام الظاهر
ولقائل ان يقول تجويز التخصيص ليس من ظاهره فدخل في الاحالة من جهة التعذر
واحتج عبد الجبار على امتناع تاخير بيان المجمل دون النسخ بان تاخيره مخل
بفعل العبادة في وقتها لان صفتها مجهولة بدون البيان بها مع الجهل
بصفتها غير ممكن بخلاف تاخير الناسخ فانه لا يخل بذلك لان صفتها مبينة
واجاب بان وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت الاتي بها وصفة
العبادة معلومة وقت البيان فلا يلزم الاخلال واعلم ان مذهب عبد الجبار
ليس بمذكور في كتب المذاهب وانما المذكور ثمة مذهب الجبائي لكن لما كان
مذهبه موافقا لمذهبه ذكره تنبيها وقال المانعون جواز تاخير بيان المجمل
لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين المخاطب مراده من

المهمل لان المجمل لا يفهم منه شي كالمهمل فيحوا به الخطاب من يوجب جهين
الخطاب بالمهمل والتاني باطل بالاتفاق وفيه نظر لانهما لم بين كذلك
لا يكون مهملا ولو ترك ذلك بطل قياسه فتامل واجاب بالفرق فان
المجمل يفيد انه يخاطب باحد مدلولاته وان لم يفد المراد بعينه فحسنئذ
يطيع المطلق بالعزم ويعصي بالترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيا اصلا
وفرق عبد الجبار ايضا بين امتناع تاخير بيان التخصيص وجواز تاخير
بيان النسخ ان تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص
المندرجة تحت العام انه مراد منه او لا بخلاف تاخير بيان النسخ فان
العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان لا شك فيه واجاب بان جواز تاخير
بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد منهم على سبيل البدل لا على الجمع لان
التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك
في جميع الاشخاص وكان جواز تاخير بيان التخصيص اجدر ولقائل ان
يقول لا نسلم ان جواز تاخير النسخ يوجب ذلك اذ لا يلزم ان كل نسخ يكون
بالنسبة الى الكل بل قد يكون بعضا على البدل فكان الاحتجاج والجواب فاسدا
قال رحمه الله الى اخره المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز تاخير اسماع المخصص الموجود والمختار
جوازه لوجهين احدهما ان المخصص الموجود وقت الخطاب
اقرب من مخصص لم يوجد فيه لا مكان سماعه قبل سماع العام بان
يسمع الشارع ذلك المطلق قبل اسماعه فيعرف منه او بعد سماع العام
بالاستكشاف بخلاف مخصص لم يوجد واذا كان اقرب جاز
تاخيره لان جواز الابعد يقتضي جواز الاقرب الثاني انه واقع
والواقع دليل الجواز وذلك لان فاطمة رضي الله عنها سمعت
يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث
وهو مخصص للاية وسمعت الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى اقتلوا
المشركين ولم يسمع اكثرهم الحديث المخصص للمجوس عنه وهو قوله
عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الابعد زمان قال رحمه الله
الى اخره وكذلك المانعون من ذلك في جواز تاخير الرسول عليه السلام

تبليغ الحكم الذي اوحي اليه الى وقت الوحي الحاجة وقت الحاجة
والمختار جوازه واحتج عليه بانا نقطع انا لو فرض ذلك لا يلزم منه محال
لانه ليس مستحيل لذاته ولا لغيره لان الاصل عدمه فكل ما كان كذلك فهو
جائز وايضا يجوز ان يكون في التاخير مصلحة لا نعلمها ويفوض الرسول
عليه السلام لذلك واحتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
وهو يقتضي وجوب التبليغ على الفور واجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي
وجوب الفور ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان المراد به الاحكام بل القران
وفيه نظر لان في تبليغ القران تبليغ الاحكام الا اذا خص بما ليس فيه حكم
ولا دليل عليه واعلم ان الشارحين قالوا في هذه المسئلة والتي قبلها
ان المراد بقوله والمختار هو مختار المصنف وفيه نظر لانه لم يكن من
يمنع جواز التاخير والمسئلتان من فروع ذلك قال رحمه الله الى اخره
القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز
تاخير بعض البيانات عنه دون بعض اخر ويختار المصنف الجواز
ودليله الوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام فبين النبي صلى الله
عليه وسلم اخراج الذمي ثم العبيد ثم المراة على التدريج فان اية الميراث
وهو قوله تعالى يوصيكم الله عامة ثم بين صلى الله عليه وسلم اخراج نفر منها
بقوله نحن معاشر الانبياء الحديث ثم اخراج القاتل ثم الكافر بالتدريج
وقال المانعون جواز ذلك يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وهو
تجهيل المكلف واجاب بان ذكر العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب
استعمال اللفظ في الجميع وهو جائز واذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض
اولى وفيه نظر لان صورة النزاع مشتمل على ايهام التجهيل بعد ذوال الايهام
التجهيل المشترك بينها وبين الصورة التي استدل بها وبه يبطل الاولية فتامل
قال رحمه الله الى اخره ادعى اجماع الاصوليين على امتناع العمل بالعموم قبل
البحث عن المخصص لعدم حصول الظن بوجوب العمل قبله فان اعتقاد
امكان وجود المخصص مانع من حصوله واختلفوا في كيفية البحث فقال
ابن سريج يكفي البحث بحيث يغلب على الظن انتفاء المخصص ولا البحث عن
معارض كل دليل وقال القاضي لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفاء المخصص
كان فيه ايهام استعمال اللفظ في الجميع فاذا بين بيانا ولم يجز تاخير بيانه اخر ذال الايهام

والمعارض ودافعه للاكثر بانه لو شرط القطع لبطل العمل باكثر العمومات
المعمول بها لان الاستقراء دل على ان اكثرها مما لا يقطع العقل بانتفاء مخصص
وانما غايته عدم الوجدان بعد البحث وذلك لا يفيد القطع بعدمه وقال
القاضي القطع بانتفاء المخصص ممكن فان ما كثر فيه بحث العلماء ولم يوجد
له مخصص افادت العادة القطع بعدمه وكذلك بحث المجتهد يفيده لانه
لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه حين البحث لاستحالة ان لا ينصب
الله عليه دليلا وان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب الادلة عبثا ولقائل
ان يقول سلمناه ذلك ممكن لكن لا يلزم ان يكون شرطا والنزاع المحذور
المذكور واجاب بانا لا نسلم ان كثرة بحث العلماء او بحث المجتهد
يفيد القطع واشار الى ذلك بقوله ومنعا وسند المنع ان المجتهد قد يجد
من المخصصات ما يرجع به عن الحكم ولو افاد ذلك القطع لما رجع قال
الظاهر الى اخره لما فرغ من بيان البيان والمبين شرع في مباحث
الظاهر والماول والظاهر في اللغة الواضح وفي اصطلاح الاصوليين
ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط فقوله
ما دل كالجنس يشمل المحدود وغيره وخرج بقوله دلالة ظنية النص فانه
لقطعية دلالته والمجمل لان دلالته ليست بظنية فان المراد بها الراجحة
ودلالة المجمل ليست كذلك والماول لان دلالته ليست كذلك بل هي موهومة
وقوله اما بالوضع او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي
عند وجود القرينة لان دلالته عليه وان كانت ارجح بالنسبة الى دلالته
على المفهوم الحقيقي لكنه ليس بظاهر لانها ليست بوضعية ولا عرفية
والتاويل في اللغة هو الترجيع من آل يؤول اذا رجع وفي اصطلاح الاصوليين
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وخرج بقوله الظاهر حمل النص على معناه
وحمل المشترك على احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا كذا قيل وهو اصطلاح وعند
الحنفية حمل المشترك على ذلك تاويل وخرج بقوله المحتمل احتراز عن حمل الظاهر
على غير محتمل وبقوله المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح
وهذا التعريف يشمل التاويل الصحيح والفاسد ومن اراد تعريف
التاويل الصحيح زاد على ما ذكر لفظ بدليل يصيره راجحا فقوله
بدليل اه اعم من كونه قطعيا او غيره احتراز عن التاويل بغير ذلك فانه لا يسمى

صحيحا ومن ثم قال الى اخره بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على
الظن من الظاهر واورد عليه ان الاحتمال شرط التاويل لا نفسه لان
الاحتمال هو الدلالة المرجوحة وهي شرطه لا نفسه ويرد ايضا على عكسه
التاويل المقطوع به لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن من الظاهر بل كان
قطعيا ولما كان الظاهر اكثر استعمالا من الظهور والتاويل من الماول
تعرض المصنف لتعريف الظاهر دون الظهور وفي التاويل بالعكس
والتاويل على ثلثة اقسام قريب وهو ما يترجح فيه الطرف المرجوح
بادنى دلالة كقوله اذا قمتم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وبعيد
وهو ما يحتاج الى دليل قوي ومتعذر لبعده فيرد وهذه قسمة
تقسيم بين اقسامها لان القريب والبعيد اضافيان والاذهان
متفاوتة والتعصب فيها جار قال فمن البعيدة الى اخره اورد المصنف
للبعيدة امثلة بعضها قريب وبعضها قريب والمصنف استبعدها عصبية
على الحنفية ولو قوف ذهنه قال فمن البعيدة تاويل الحنفية الى اخره وصورة
المسئلة ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة اسلمن معه اولا وهن
كتابيات سواء كان العقد عليهن جملة او مرتبا فان له ان يختار اربعا من
غير تجديد نكاحهن وتندفع الباقيات عند مالك والشافعي رحمهما الله لقوله
عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
فانه امر بالامساك وهو ظاهر في استدامة النكاح وقوله اربعا غير متعين
فلهذا كان للزوج ان يختار اي اربع شاء وقال ابو حنيفة رحمه الله ان وقع
نكاحهن معا بطل الجميع وان وقع مرتبا بطل ما بعد الاربع قياسا على المسلم
واول الحديث بالنسبة الى الصورة الاولى بان المراد بالامساك ابتداء نكاحهن
فكان معنى قوله امسك اربعا ابتدئ نكاحهن وقوله وفارق سائرهن لا تنكحهن
لان الامساك والمفارقة يستلزم الابتداء وتركه فكانا مجازين وبالنسبة
الى الصورة الثانية بانه امر الزوج باختيار الاوائل اي امسك الاربع الاوائل منهن
لما سنذكره وذكر المصنف لبعد هذا التاويل وجوها احدها انه بعيد عادة
ان يخاطب متجدد في الاسلام بمثل هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح
مع مساس الحاجة الى معرفتها لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه جدد
النكاح ولو كان معناه تجديد النكاح لكان الظاهر من حال المامور امتثال ما امره به
صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول الاخذ بالظاهر متروك بالاجماع لانه لو كان بعضهن

من المجاز لا يجوز ان يختار هنا بالاجماع فلا بد من تاويل حمله على ما ذكر
مجازا اقرب التاويلات ثم العمل بالقياس ولما احتج الخصم بحديثهما الى الزام الخصم عليه
السلام وعلام نقل التجديد لا ممنوع لكنه لم يشتهر لانه ليس من [illegible] ولو كان
تجدد عهده بالاسلام غير مفيد لجواز ان يكون الحادثة بعد اشتهار
شرائط النكاح واصولها بينهم ومثل هذا ما قال الحنفية فيمن اسلم على اختين
في ابطال نكاحهما ان كانا معا وبطلان الثاني ان ترتبا واولوا حديث
فيروز الديلمي وهو قوله عليه السلام له حين اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت بالتاويلين المذكورين قال المصنف فابعد لقوله ايتهما وانما
كان هذا ابعد لان المنافي للتاويل المذكور في الاول هو الامر الخارج عن اللفظ
وهو شهادة الحال وقد انضم الى ذلك فيه مانع اخر لفظا وهو قوله عليه السلام
ايتهما شئت فانه يقتضي وقوع النكاح مرتبا تعيين الاول للاختيار ولفظ ايتهما
شئت يأباه ولقائل ان يقول متروك الظاهر لانه لو كانت احديهما اختا
نسبية او رضاعية او مجوسية بطل الخيار بالاجماع فيجعل مجازا ابتداء الكلام
وان العمل بواحدة لا بعينها غير ممكن فلا بد من التعيين وتعين الاولى دافع
وتعين الثانية رافع والدفع اسهل فكان اولى فيحمل على ان نكاحهما كان معا
قال ومنها الى اخره قال علماؤنا الحنفية رحمهم الله لا فرق في الكفارة بين
اطعام ستين مسكينا وبين اطعام مسكين واحد ستين يوما لان
المقصود دفع حاجة المسكين ودفع حاجة مسكين واحد في ستين
يوما كدفع حاجة ستين مسكينا يوما واولوا قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا واستبعد المصنف هذا ايضا
بانهم جعلوا المعدوم الذي هو طعام مذكورا لكونه مفعولا لاطعام وجعلوا
المذكور الذي هو ستين مسكينا عدما حيث لم يجعلوا مفعولا مع امكان
قصد الشارع العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن
وهو لا يحصل بالواحد ولقائل ان يقول انه من باب حذف مضاف وهو كثير
عزيز في الكلام فحمله على البعد بعيد عن الانصاف وقوله مع امكان قصده ليس
بشيء لان شرعيته لستر الذنب والجماعة لا مدخل لها في ذلك فان اعتبرت
كثرة الخلق مع الدعاء كذلك بركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء لا مدخل لها في كفارة
الذنب والكفارة ما شرعت الا لذلك فذكره في هذا المقام مجرح وسقط في غير

يحملوا على ان الحنفية لا يحتاجون الى هذا التاويل فان الحذاق المتقنين
يحملوا غير ذلك بدلالة النص كما عرف في موضعه قال ومنها الى اخره
قالوا ان ايفاء المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير وهي كما تندفع
بالشاة تندفع بقيمتها فقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة معناه قيمة
شاة واشار الى بعده بما تقدم انه جعل المعدوم موجودا وجعل الموجود
بلا تقدير لان تقدير المضاف هناك لا يبطل حكم ما دل عليه الظاهر اذ لا منافاة
بين ايجاب اطعام طعام ستين مسكينا وبين ايجاب اطعام ستين
مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كان الواجب قيمة الشاة
كانت الشاة غير واجبة وذكر قاعدة بان كل معنى مستنبط من حكم يعني
كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الحكم اي الاصل كان باطلا لان
بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع ولقائل ان يقول لا حاجة للحنفية الى هذا
التاويل لانهم يجوزون القيمة بنص اخر وهو قوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها وبدلالة هذا الحديث ايضا على انه لا يمكن الاجراء على
ظاهره لان اربعين شاة لا يمكن ان يكون ظرفا لشاة فلا بد من تاويل وقيمتها
اقرب اليها لان القيمة تقوم مقام العين وقوله اذ يلزم ان لا يجب الشاة
فاسد لانه تخصيص باللقب وهو لا يدل على النفي قال ومنها الى اخره عبارات
الحرائر البالغة معتبرة في النكاح عندنا خلافا للجماعة فاولوا قوله صلى الله عليه وسلم
ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل بحمله على ان المراد
انها غير معتبرة فيه اصلا قال واول الحنفية بتاويلين احدهما حمل المراة
على الامة والمكاتبة والصغيرة مع اجراء قوله باطل على ظاهره والثاني حمل قوله
باطل على انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض وليها اذا تزوجت بغير كفء
او نقصت مهر مثلها مع اجراء قوله ايما امراة على ظاهره ووجه ذلك ان
المراة مالكة لبضعها فكان المعتبر رضاها فكان نكاحها بغير اذن وليها
كبيع سلعة لها وقوله واعتراض الاولياء جواب عما يقال لو ملكت بضعها لم يكن
للولي عليها الاعتراض سبيل وتقريره الاعتراض انما هو لاجل نقيصة تتعلق
بالاولياء ان وقعت من حيث التزوج بغير كفء او نقصان مهر مثلها فانهم
يتعيرون بذلك وقوله بالملك بيان وجه بعد التاويل فانه ابطل ما هو الظاهر
من اللفظ وهو قصد التعميم المستفاد من تمهيد اصل وهو وضع الالفاظ العامة

مع ظهور كلمة ايّ موكدة بما للمبالغة في العموم فان كلمة ما زيدت لتاكيد
الاستغراق وايضا تكرير الباطل دليل ان المراد هو الباطل لاما يوول
الى الباطل وقوله وحمله معطوف على قوله فنكاحها باطل الى الابطال فحمل هذا المأوّل
الحديث على نادر بعيد كاللغز لخفائه مع امكان قصد النبي صلى الله عليه وسلم
منع استقلال المراة البالغة حرّة او غيرها فيما يليق بمحاسن العادات
ولقايل ان يقول الحنفية لا يحتاجون الى تاويل هذا الحديث لان الراوي اذا
عمل بخلاف روايته بعدها كان ذلك امارة زيفه وهذا الحديث روته
عايشة رضي الله عنها ثم انها زوّجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو
غايب بالشام فدل ذلك على ظهور مانع من العمل به اذ لا نظن بها المخالفة
للحديث بدونه لا يقال يعتبرها ايضا رواه فيعمل بروايته لان ظهور المانع
في حقها مانع مطلقا لعدم اختصاص الموانع براو دون غيره غاية ما
في الباب ان غيرها لم يطلع عليه فان عمل به كان مقصرا في الطلب ولم ار
في كتب الحنفية شيا من هذه التاويلات فان اتفق ذلك من بعضهم يحمل على انه
اراد بها فسخ مجلس المناظرة ثم لا نسلم ان منع استقلال الحرّة البالغة بامر
نكاحها امر مقصود لان النكاح مما يثبت بالشبهات فكيف يجوز على
استقلالها فيه مع جواز استقلالها في المعاوضات المالية المشتملة على ابواب
الربوا مع تدارك ما يتوهم في النكاح من تضييع حق الاوليا بجواز الاعتراض
قال ومنها الى آخره ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان صوم رمضان يجوز
بنيّة نهارية الى ان ينتصف النهار وخالفه غيره مستدلا بقوله صلى الله عليه
وسلم لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل فان عمومه يتناول جميع انواعه ونقل
عن الحنفية انهم حملوه على القضاء لانه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار
اذا لم يكن قضاء ونذرا وحكم ببعد هذا التاويل لان قوله عليه السلام لا صيام نكرة
في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم القضاء والنذر نادر بالنسبة
الى الصوم الاصلي المكلف به في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر
كاللغز لبعده عن الفهم قوله فان صح جواب عما يقال المانع من حمل اللفظ على الظاهر
متحقق فكان التاويل المذكور صحيحا وتقريره ان صح ذلك فليطلب اقرب تاويل

لا ما هو كاللغز ولقايل ان يقول حمل الاستغراق على ان هذا اقرب تاويل
لان الصوم اما واجب او غيره والاول اما بايجاب الشرع كصوم الفرض
وقضائه وقضاء المنذور المعين او بايجاب العبد كالمنذور المطلق
وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل دل على ما جوز النية في الفرض وقوله
صلى الله عليه وسلم بعد ما سال الغداء ثم لم يوجد اني اذا لصايم دل على ما جوزها
في النفل فلم يبق الا القضاء والنذر في الدلالة المذكورة تخصيص المرجوح
ايجا لان في تركها ابطالها بالكلية فكان ترجيحا قريبا وقوله كاللغز
لبعده عن الفهم اما ان يريد به الفهم في الجملة او فهم الفقهاء والاول مسلم
ولكن ليس بملتزم في التاويلات فهم العوام والجهال والثاني ممنوع
فانه قد وقع في استنباطات المجتهدين ما هو ادق من ذلك قال
ومنها الى آخره اي ومن التاويلات البعيدة للحنفية حمل قوله تعالى ولذي
القربى في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
على الفقراء منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد خلّتهم ولا خلة مع الغنى
فحكموا بحرمان الاغنياء منهم واما بعده فلانهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان
القرابة سبب لاستحقاقهم وان كان مع الغنى لان الاضافة باللام تشعر بعلية
القرابة للاستحقاق ولقايل ان يقول الطعن بتعطيل العموم ههنا طعن باطل
لما ثبت ان الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ادخلوا يتامى ذوي القربى
في يتامى المسلمين وادخلوا مساكينهم في مساكينهم وابناء السبيل
منهم في ابناء السبيل المسلمين ولم يعطوا اغنياءهم شيا فالطعن به طعن
على الصحابة نعوذ بالله من ذلك وقوله مع ظهور ان القرابة سبب ليس بشيء
لان بيان النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد به قرابة النصرة بقوله انهم لن يزالوا معي
في الجاهلية والاسلام دليل يصيّره راجحا على الظاهر فالطعن به طعن باطل
وقد حمل مالك رحمه الله قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى آخرها
على بيان المصرف لا المستحقين وجوّز اعطاء الزكوة واحدا من الاصناف فعدّ
بعضهم ذلك من التاويلات البعيدة لان اضافة الصدقات الى الاصناف المذكورة
وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك توجب الاستيعاب فالحمل على بيان المصرف

علاوة عن ظاهر اللفظ بلا قرينة صارفة فيكون بعيدا قال المصنف
وليس منه لأن سياق الآية التي قبلها يدل على ما ذكره فإن الكلام قبل
قبل هذه الآية قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا
منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا
ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله
ورسوله إنا إلى الله راغبون وذلك يشتمل على الرد على المنع [?] الزكاة
في الصدقات و[?] رضاهم في إعطائهم وسخطهم في منعهم ولما
رد عليهم ذكر مصارف الصدقات ليبين أن ما يفعله الرسول
حق و[?] نظر لجواز أن يقال لما رد الله عليهم ذكر مستحقي الصدقات
ليبين أنه صلى الله عليه وسلم أوصل الحق إلى مستحقه والحق ما قاله
علماؤنا أنه حمل على بيان المصرف لأن الصدقات عبادة ولا استحقاق
لغير الله قال المفهوم إلى آخره لما فرغ من بيان التأويل شرع
في بيان أقسام الدلالة فقال الدلالة منطوق أي المدلول منطوق
بدليل تذكير الخبر وقوله ما دل عليه اللفظ لأن ما دل عليه اللفظ
مدلول لا دلالة ومن هذا يعلم أن المراد بقوله المفهوم هو اللغوي لأنه
مقابل المنطوق وقسمها إلى منطوق ومفهوم وعرف المنطوق
بقوله ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه أي لا في محل النطق
ومعنى محل النطق أن يدل عليه اللفظ فيما نطق به لا في غير ما نطق به وفي كلامه
تعسف سنشير إليه مثال المنطوق تحريم التأفيف في قوله تعالى فلا تقل
لهما أف ومثال المفهوم تحريم الضرب منه فإنه يدل عليه لكن لا في محل النطق
بل في غير ما نطق به وقسم المنطوق إلى صريح وهو ما وضع اللفظ له وكأنه
أراد به دلالة المطابقة وإلى غير صريح وهو بخلافه وهو ما يلزم مما وضع
اللفظ له وأنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام اقتضاء وتنبيه وإشارة وذلك لأنه
أي غير الصريح لا يخلو إما أن يقصده المتكلم أو لا فإن قصده فإما أن يتوقف
عليه صدق المتكلم أو الصحة العقلية أو الشرعية أو لا فإن توقف يسمى دلالة

اللفظ عليه اقتضاء وإن لم يتوقف [?] فهذه الدلالة عليه أي على ما يلزم
مما وضع اللفظ له واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل الملفوظ به
كان اقترانه به بعيدا من الشارع فتنبيه وإيماء [?] وإن قصده
المتكلم لكن حصل بتبعيته فدلالة اللفظ عليه إشارة وفي كلامه نظر لعدم [?] انتفائه
الأقسام فإنه لم يذكر ما إذا لم يقترن الملفوظ به بحكم إلى آخره مثال ما توقف
صدق المتكلم عليه قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن
الذي وضع له لفظ الخطأ لازمه وهو حكم الخطأ مقصود منه ويتوقف
صدقه عليه ومثال ما يتوقف عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسأل القرية فإن
المعنى الذي وضع له لفظ القرية لازمه وهو الأهل مقصود والصحة العقلية
متوقفة عليه لأن السؤال عن القرية وهي الحيطان ونحوها لا يصح عقلا
ومثال ما يتوقف عليه الصحة الشرعية أعتق عبدك عني بألف درهم فإن المعنى
الذي وضع له لفظ أعتق عني لازمه وهو التمليك مقصود ويتوقف عليه الصحة
الشرعية وأما مثال التنبيه والإيماء فسيأتي في القياس وأما مثال الإشارة
فكقوله صلى الله عليه وسلم هن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن
قال تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي وليس المقصود في هذا القول
بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزم منه أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوما
وأقل الطهر كذلك لأن ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان
الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وإن لم يكن
مقصودا في اللفظ ظاهرا وكذلك قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم
يلزم منه جواز [?] الإصباح جنبا وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط
الأسود من الفجر يدل على جواز الإصباح جنبا لأنه يدل على امتداد المباشرة إلى
طلوع الفجر وحينئذ يكون ما ذكرناه واعلم أني أذكر لك هنا حكاية يبتني عليها حل
هذا الموضع ونحوه [?] المصنف الذي حاز قصبات السبق في ميدان
خرسان علماء النحو وهي أن الشيخ الهمام شيخ شيوخ الإسلام بالديار المصرية
الشيخ علاء الدين القونوي رحمه الله كان يستشكل أن يكون معنى الصريح قسما من

المنطوق ومنشاؤه سوء تركيب المصنف فانه قال والاول صريح وهو
ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه فان مراده لو كان بيان انه قسم لقال
والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير صريح وهو خلافه فلما قال وغير
الصريح بخلافه دل على انه قسم آخر غير منطوق وعلى هذا ينقسم الدلالة اللفظية الى
ثلثة اقسام منطوق وهو الصريح ومفهوم وهو خلاف المنطوق وغير
صريح وهو ايضا خلاف كل واحد منهما ولا تعرفه من اقسام غير الصريح وهو
الاقتضاء والتنبيه والاشارة ومن المفهوم وهو الضرب من التاويل
في ان دلالة اللفظ فيها ذكر دلالة على خارج عما وضع له فجعل الاقسام الثلثة قسيما
للمنطوق والمفهوم قسيما لهما تحكم صرف فلما قدم الديار المصرية شيخنا وامامنا
العلامة الحبر البحر الزاخر بامواج التقرير والتحرير شمس الدين
الاصفهاني الذي لمن تفي الشمس شمسا مثله استكتبه شيخ الشيوخ المشار
اليه رسالة في كشف غامض هذا الموضع فكتب شيخنا رسالة اشار فيها الى
مواضع زلله منها الى قوله والاول صريح منكرا اشير الى انه لا قسما آخر اذ لو
حصر المنطوق في الصريح لكان التركيب الصحيح والاول الصريح وذلك ظاهر
لا يخفى على احد وانما جاء بغير الصريح معرفا وان كان عطفا على صريح لمعنيين
احدهما الاختصار بترك المبتدا فانه كان يحتاج ان يقول وغير صريح وهو
خلافه فاقتصر على لفظة واحدة والثاني ان قوله صريح في قوة الصريح معرفا
بواسطة تعريفه هو قوله ما وضع اللفظ له فانه اذا عرف صار في المعنى
معرفة فكانه قال والاول الصريح وغير الصريح ويكون قوله بخلافه حالا وذلك
كله سوء تركيب وايجاز مخل كما كان في الرسالة بعض طول كان شيخ
الشيوخ رجلا متضلعا بعلوم تمكن من المنة في بعض مقدماتها فكتب شيخنا
واماما رسالة اخرى كلم يمكن احدا ان يتكلم فيها بسبب شغفة وهي هذه قال
صاحب المختصر الدلالة منطوق الى اخره كلام صاحب المختصر يدل على انه جعل
الاقتضاء والتنبيه والاشارة من قبيل المنطوق وذلك لانه قال الدلالة منطوق
وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه وقد حصر الدلالة في المنطوق
والمفهوم ولا واسطة بينهما لان المفهوم جعله خلاف المنطوق ولا واسطة بين
الشيء وخلافه فلا واسطة بين المنطوق والمفهوم والاقسام الثلثة ليست

من قبيل المفهوم عند صاحب المختصر قطعا فتعين ان يكون من قبيل
المنطوق وايضا قال المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ولا واسطة بين ما دل عليه
اللفظ في محل النطق وبين ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وحينئذ يلزم
قطعا ان يكون الاقسام الثلثة من قبيل المنطوق وذلك لان الاقسام الثلثة
لا تخلو اما ان يكون مما دل عليه اللفظ في محل النطق او يكون مما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق لضرورة الحصر ولا يجوز ان يكون مما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق والا لكان مفهوما لان كل ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
فهو مفهوم لكن الاقسام الثلثة ليست بمفهوم قطعا عنده فلا يكون الاقسام
الثلثة مما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فتعين ان يكون مما دل عليه اللفظ
في محل النطق اذ لا واسطة بينهما واذا كانت الاقسام الثلثة مما دل
عليه اللفظ في محل النطق يكون من قبيل المنطوق لانا نركب قياسا هكذا
الاقسام الثلثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق وكل ما دل عليه اللفظ في
محل النطق فهو منطوق فالاقسام الثلثة منطوق اما الصغرى
فلما بينا واما الكبرى فلان ما دل عليه اللفظ في محل النطق جعله صاحب
المختصر معرفا للمنطوق والمعرف مساو للمعرف في الصدق فيكون
ما دل عليه اللفظ في محل النطق مساويا للمنطوق واحد المتساويين
صادق على ما صدق عليه الآخر فاذن ثبت ان الاقسام الثلثة من قبيل
المنطوق عنده وحينئذ يلزم ان يكون المنطوق اعم من الصريح لان كل صريح
منطوق وهو ظاهر وليس كل منطوق بصريح فان الاقسام الثلثة منطوق
وليست بصريح ضرورة كونها من اقسام غير الصريح واذا كان المنطوق اعم
من الصريح يكون منقسما الى الصريح وغير الصريح وكل واحد منهما قسيما له وقسيما
للاخر ضرورة كونهما اخصين تحت اعم والمنطوق اما مدلول مطابقي او
مدلول تضمني او مدلول التزامي عنده وذلك لانه جعل المنطوق على قسمين صريح
وغير صريح وجعل الصريح ما وضع له اللفظ وكل ما وضع له اللفظ مدلول مطابقي
فالصريح مدلول مطابقي وجعل غير الصريح ما لزم مما وضع اللفظ له وما لزم مما وضع
اللفظ له مدلول تضمني او مدلول التزامي لانه اما داخل فيما وضع اللفظ له او خارج عنه

والاول مدلول تضمني والثاني التزامي خفيف الصريح اما مدلول تضمني
واما مدلول التزامي فالمنطوق اما مدلول مطابقي واما مدلول التزامي
واما مدلول تضمني ولا يستبعد جعل الاقسام الثلثة من قبيل المنطوق وجعل
المفهوم بخلافه وذلك لان الاقسام فيهما من اللفظ اقرب من المفهوم والذي يدل
على ذلك دليل اني ودليل لمي اما الدليل الاني فلانهم جعلوا الاقسام الثلثة
متقدمة على المفهوم عند التعارض واما الدليل اللمي فلان الاقسام الثلثة مما
دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ولا شك
ان ما دل عليه اللفظ في محل النطق اقرب فهما من اللفظ مما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق وهذا هو المقتضي لتقدم الاقسام الثلثة على المفهوم فان قيل ما معنى قولهم
الاقسام الثلثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق اجيب بان معنى قولهم ما دل عليه اللفظ في محل النطق ان المدلول
المدلول يدل عليه اللفظ فيما نطق به لا في غير ما نطق به والمفهوم ما دل عليه
اللفظ لا فيما نطق به بل فيما سكت عنه مثلا قول القائل اعتق عبدك عني على الف
يدل على ملكية العبد الذي نطق به وقوله في سائمة الغنم زكوة يدل على عدم
وجوب الزكوة لكن لا فيما نطق به وهو سائمة الغنم بل في غير ما نطق به وهو
المعلوفة المسكوت عنها وقوله تعالى فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب
فالحرمة المفهومة بطريق الموافقة ليست في محل النطق الذي هو الاف بل في
محل مسكوت عنه وهو الضرب وعلى هذا التقريب في سائر الاقسام انتهت
وقد نقلتها بعينها من كا بحياني الفاضل المبارك نور الله مضجعه واعلم ان المفهوم
الى اخره المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة فالاول اي مفهوم
الموافقة ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق به في الحكم ويسمى فحوى
الخطاب ولحن الخطاب اي معنى الخطاب وذلك كتحريم الضرب من قوله
تعالى ولا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من الحرمة مفهوم من اللفظ في محل السكوت
موافق لحكم المفهوم منه في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكمفهوم تادية ما دون القنطار من قوله تعالى
ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك القنطار الف ومائتا
اوقية عن معاذ بن جبل وقيل مائة وعشرون رطلا وقيل ملاء مسك الثور

وهنا وكمفهوم عدم تادية ما فوق الدينار من قوله تعالى ومنهم من
ان تامنه بدينار لا يؤده اليك والمثال الثالث من قبيل التنبيه بالاعلى على
الادنى وباقي الامثلة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى وذلك اي فلاجل
دلالة الملفوظ على المفهوم هو التنبيه بالادنى على الاعلى او بالعكس كان
في غير الملفوظ اولى منه فيه ويعرف الحكم في غير محل النطق بمعرفة
المقصود من الحكم في محل النطق وان ذلك المعنى اشد مناسبة للحكم في محل
السكوت ومن ثم اي ومن اجل توقف معرفة الحكم في محل السكوت على معرفة
المعنى في محل النطق وكونه اشد مناسبة للحكم في محل السكوت قال قوم
هو قياس جلي وليس كذلك والمصنف احتج على انه ليس بقياس بوجهين
احدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا
الثاني انه لو كان قياسا لم يندرج الاصل هذا تحت الفرع لان في القياس عكسه
لكنه يندرج احيانا كما اذا قلت لا تعط ذرة فانه يفهم منه منع اعطاء ما
فوقها وهي مندرجة فيه وقال القائلون بكونه قياسا لولا المعنى المشترك بين
المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم وهو المعني بالقياس واجاب المصنف
بان وجوده شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة والقياس ليس كذلك لان
دلالته على حكم الفرع عقلا ومن اجل انه ليس بقياس قال به النافي للقياس ثم انه
ينقسم الى قطعي وظني والقطعي هو ما لا يشكل كالامثلة المذكورة والظني
بخلافه كقول الشافعي في كفارة قتل العمد كان الله تعالى اوجب
الكفارة في قتل الخطاء بقوله ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
وذلك يدل على وجوبها في العمد لانه اولى بالمواخذة لكنه يجوز ان لا يكون
المعنى المقصود في محل النطق المواخذة بل يكون تكفيرا ذنبه وحسنا لا يجب
لان العمد فوق الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم ادنى ان يكون
رافعة للاثم الاعلى وكذلك قوله في كفارة يمين الغموس وهي الحلف على
امر ماض على خلاف ما يعلمه فان الكفارة وجبت في اليمين المنعقدة وهو
الحلف العمد بها نظرا الى انه اولى بالكفارة من غيره ولعاكس ان يقول الكفارة
دائرة بين معنى العبادة والعقوبة لتاديها بالصوم ووقوعها زاجرة

لوجهه

تركه كذلك يحب ان يكون سببه اما دائرا بين الحظر والاباحة لعلاقته
احدهما كاضافة العبادة الى المحظور او العقوبة الى المباح كالقتل
العمد واليمين الغموس ليس فيهما جهة اباحة فلا يصلحان سببا للكفارة فكان
ايجابها فيهما نوع خطأ قال مفهوم المخالفة اقول مفهوم المخالفة ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو عشرة اقسام
ذكر المصنف اقواها وهي اربعة مفهوم الصفة ويكون باقتران اللفظ العام
بصفة خاصة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة ومفهوم الشرط
وهو يكون عند تقييد الحكم بشرط كما في قوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن ومفهوم الغاية وهو يكون عندما يكون الحكم موقتا
بما يدل على الانتهاء كما في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
ومفهوم العدد الخاص وهو يكون عند تعلق الحكم بمقدار بلفظ الاعداد
كما في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ثم ان لم يشترط كما ان لا تظهر
اولوية ولا مساواة لغير محل النطق لانه لو ظهر ثانيا بالنسبة الى محله
كان مفهوم موافقة وان لا يكون المنطوق خرج مخرج الاغلب كما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال الربائب كونها
في حجور ازواج الامهات فذكر الصفة لغلبته لا لنفي التحريم عن غيرها
وكما في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
فانه لم يقصد جواز الخلع بالشقاق لكون الخلع عنده غالبا وكقوله عليه السلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها الحديث فان الاغلب ان المراة لا تنكح
نفسها الا عند عدم اذن وليها بالنكاح ومنعها عنه فلا يدل على نفي البطلان
عند اذن الولي وان لا يكون واردا في جواب سؤال كما اذا سئل عن سائمة
الغنم فاجيب في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون واردا لحادثة حدثت
كما اذا مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وان لا يكون لتقدير جهالة
المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول
النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما
عداها وان لا يكون لرفع خوف مثل ما اذا قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة
في اول الوقت جاز ترك الصلوة في اول الوقت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر

الذكر فانه اذا تحقق الباعث عليه لم يكن مفهوم المخالفة حجة ولعله
نعم ما يرد اليه الوهم الى الجهالة لعدم الضابطة وعلى تقدير ثبوتها يكون حجيته
وردة بصور غير حجيتها ولا يبين النزاع في كل صورة ان فيها ما يقتضي
التخصيص بالذكر فان الطلبة المستعدين قلما يعجزون عن شيء
من ذلك فاين يجعل مثله الحجة قال فاما مفهوم الصفة الى اخره
فاما مفهوم الصفة فقد اختلف فيه الائمة فذهب الشافعي واحمد
وابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وكثير من المتكلمين الى تعليق
الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها كقوله صلى الله
عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة فان تعلق وجوبها بصفة السوم يدل
على نفي وجوبها عما ليست فيه فذهب ابو حنيفة وحجة الاسلام الغزالي
والقاضي ابو بكر الى انه لا يدل على ذلك وفصل ابو عبد الله البصري
فقال ان ورد الخطاب للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم زكوة او للتعليم مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان
في الثمن وتراد او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم
بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه
يدل على نفي ما عداه والا اي وان لم يكن ورد الخطاب لشيء مما ذكرنا
من الامور الثلثة فلا يدل على نفي ما عداه احتج المثبتون بان بعض
اهل اللغة كابي عبيد فهم من قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه وقال انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل
والواجد هو الغني والعقوبة الحبس والاحلال العرض المطالبة وكذلك
فهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم وقال فيه مثل ما قال في الحديث المتقدم
وقيل له في قوله عليه السلام لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلئ شعرا
لان المراد بالشعر الهجاء وهجاء الرسول عليه السلام فقال ابو عبيد لو كان المراد
بالشعر الهجاء لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليل الهجاء كذلك فالزم ابو عبيد
من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها وانما قال المصنف من تقدير الصفة لانه لم يوجد

فهنا اسم عام مقيد بصفة ظاهرة كما في الغنم لكن لما قيل لا يبعد ان المراد
بالسوائم الهاء قدر الامتلاء صفة للهاء حتى كانه قيل الهاء الذي يمتلئ
بالجوف وان فهي ايضا كان بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب
والظاهر انهما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا فيكون حجة وقال النافون
بنى الشافعي وابو عبيد المفهوم على اجتهادهما لانهما كانا من اهله
كانا من ائمة اللغة جاز ان يكون قولهما بذلك مستندا الى الاجتهاد فلا
حجة واجاب بان اللغة تثبت بقول ائمة اللغة وكون الناقل من
اهل الاجتهاد لا يقدح في ذلك لان احتمال الاجتهاد مرجوح ونقل اللغة
راجح والمرجوح لا يقدح في الراجح وفيه نظر لان جهة النقل انما تكون
راجحة اذا كانت جهة كون الناقل لغويا اقوى من جهة كونه مجتهدا
وهو ممنوع سلمناه لكن انما يكون حجة ان لو كان ذلك لغة العرب كلهم
وهو ممنوع فان لغة بعض العرب ليست بحجة على غيره وعورض
بمذهب الاخفش فانه نقل عنه ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات
لا يدل على نفي ما عداها واجاب بان هذا لا يصلح ان يكون معارضا
لما ذكرنا لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش كما ثبت خلافه عن الشافعي
وابي عبيد ولو سلم ثبوت هذا المذهب عن الاخفش كثبوت مذهبهما لكن
من ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد ارجح لانهما افضل وفيه نظر لان
الافضلية ان كانت من حيث النقل فممنوع وان كانت من حيث العلم
والاجتهاد فلا يفيد ولو سلم عدم رجحانهما فالدليل الذي ذكرناه راجح على
الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت ودليلكم ناف والمثبت اولى وفيه نظر
لان الصحيح من مذهبنا ان المثبت والنافي يتعارضان كما ذكر في (دراية) الى اخر
واحتج المثبتون بوجه اخر تقريرها لو لم يدل مفهوم الصفة على نفي ما عداها
لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وبين الملازمة بان الغرض ان ما
يوجب التخصيص من الامور المتقدمة معدوم والاصل عدم غيره وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون فائدته بيان محل الحكم لا النفي عما
عداه فانه باق على عدمه الاصلي واما ثانيا فلانه لو كان الاصل عدم غيره

لزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير فرض وجوده وهو باطل لاستحالة وذلك
لان من ذلك الغير بيان محل الحكم ولو فرضناه يحصل به ما لا ينفي ما يدل عليه
اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء نفي ما عداه لتوقفه عليه
وبين المصنف بطلان التالي بقوله وتخصيص احاد البلغاء بغير فائدة
ممتنع فالشارع اجدر واعترض باربعة اوجه الاول ان هذا الدليل
يرجع الى اثبات الوضع بالفائدة وليس بصحيح لانه دور بل طريقه النقل
واجاب اولا بانا لا نسلم ان ذلك اثبات الوضع بالفائدة وانما هو اثباته
بالاستقراء فانا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له سوى فائدة واحدة
تعين مراده من اللفظ وفيه نظر لانه ان سلم تمامه ففيما نحن فيه فائدة
اخرى وهي بيان محل الحكم لا النفي عما عداه فانه باق على عدمه الاصلي وثانيا
بان دلالة السنة تثبت بالاستشهاد اتفاقا فانا قد بينا في اقسام
الصريح انه اذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن للتعليل استبعد ذكره
معه يكون ذلك المعنى علة فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم الامتناع في كلام
الشارع اولى وفيه نظر لانه اثبات الوضع بالدلالة وهو فاسد ولان
الامتناع في كلامه انما يلزم لو خلا عن الفائدة وبيان محل الحكم فائدة ولانه
معارض بان مفهوم المخالفة لو كان حجة لزم تحصيل الحاصل لان العدم في
غير الموصوف بها ثابت قبله فلو جعلناه للنفي لزم ذلك وهو محال الثاني
ان الدليل المذكور منقوض بمفهوم اللقب فانه بعينه فيه قائم وهو مردود
بالاتفاق واجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فان فائدة
تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام لانه لو سقط لاختل الكلام فلا يتحقق
نقيض المفهوم فيه لان مقتضاه تعين الفائدة المذكورة ولم يتعين لتحقق فائدة اخرى
وهو حصول الكلام بخلاف مفهوم الصفة فان حصول الكلام ليس فائدة تخصيصها
بالذكر فانها لو اسقطت لم يختل الكلام فلم يحصل فائدة غير النفي عما عداه وفيه نظر
لانه مبني على الفرق وقد يعدم الكلام عكسه ولان عدم الاختلال عند اسقاط
الصفة اما ان يكون قبل التكلم وليس الكلام فيه او بعده فممنوع او حالة التكلم
وهو مخل بمقصود المتكلم لان مقصوده اثبات الحكم في ذلك النوع واسقاطها
يخل الذكر الثالث انه معارض بانا لا نسلم انه لو لم يدل على النفي خلا عن الفائدة لم لا يجوز ان

يكون فائدة ذكرها تقوية دلالته على اصل الوصف وصفاته على افراده المتصفة
بتلك الصفة حتى لا يدعي تخصيصها عما وصف بها واجاب بان هذه الفائدة من
العموم يعني انها انما تحصل اذا كان الاسم المقيد بالصفة عاما وذلك غايته اي يقوم
مثل هذا الاسم وفيه نظر لانه مناقض لما ذكره في بيان مفهوم الصفة هو ان
يكون اللفظ عاما اقترن به صفة خاصة قوله ولئن سلم اي ولو سلم العموم
في بعض الصور خرج من محل النزاع لانه حينئذ يكون للتخصيص فائدة غير
المخالفة والنزاع فيما لا شيء فيه يقتضي تخصيصه سوى المخالفة في الحكم وفيه نظر
لان وجود مثل ذلك منتف لكونه بيان المحل غير مفارق لما تقدم وهو فائدة
التخصيص الرابع انا لا نسلم انه لا فائدة للتخصيص سوى المخالفة في الحكم لم لا
يجوز ان يكون الفائدة ثواب الاجتهاد بالقياس فانه اذا كان تخصيص الوصف
يشعر بعليته فيجتهد المجتهد ويعدي الحكم الى صورة اخرى فيحصل
ثواب الاجتهاد مثلا الا يرى ان الموجب للزكوة في الغنم السائمة هو
السوم فيجعل جامعا بينه وبين غيره من السوائم ويعدي الحكم اليه
بشروطه واجاب بانه ان ثبتت المساواة بين الفرع والاصل في الوصف
خرج عن محل النزاع اذ هو ما لا يكون غير المنطوق مساويا للمنطوق
في علة الحكم وان لم يثبت المساواة بينهما فيه اندرج فيما لا فائدة له سوى المخالفة
في الحكم لامتناع القياس ولقائل ان يقول هذا غلط فاحش لان الاجتهاد ليس في
جعل ما يخالفه في المفهوم عليه بالقياس حتى يكون موافقه وانما هو في جعل
ما يوافقه في تلك الصفة عليه فيكون بالنسبة اليه اما مفهوما موافقا او مقيسا
ولا بعد في ان يكون الشيء الواحد موافقا لشيء ومخالفا لاخر واعتبر ذلك في
قوله في الغنم السائمة زكوة مثلا فانه يجوز ان يكون فائدة الوصف جعل ما كان
من السوائم عليه كالخيل مثلا فيكون بالنسبة اليه مفهوما موافقا وبالنسبة الى
الغنم المعلوفة مفهوما مخالفا وهذا واضح جدا فافهم واستدل الخاص واستدل
بان ذكر الوصف ان لم يفد الحصر لزم اشتراك افراد المنطوق وهي السائمة
وافراد المفهوم وهي المعلوفة في الحكم لانه لا واسطة بين الحصر والاشتراك فاذا
انتفى الاول ثبت الثاني واللازم باطل بالاتفاق واجاب بانه ان عني السائمة
يعني ان اراد ان السائمة مختصة بهذا الوصف من الغنم وهو ما يكتفي بالرعي في

اكثر الحول دون متناول المعلوفة وهي التي يحتاج الى ان تعلف عليها في نصف
السنة او اكثرها فليس ذلك محل النزاع وان عني ايجاب الزكوة اي
حصر ايجابها في السائمة ونفيه عن المعلوفة فالملازمة ممنوعة قوله اذ لا واسطة
بين الحصر والاشتراك قلنا ممنوع اذ النزاع في دلالة اللفظ على نفي ما عدا
المذكور ولا يلزم من عدم الدلالة على النفي دلالته على الاشتراك لجواز ان
لا يدل على شيء من ذلك ولقائل ان يقول هذا المنع ان كان من جهة المانعين
فصحيح وان كان من جهة المثبتين ففيه صحة لانه اذا لم يدل على الحصر
والاشتراك فاما ان لا يدل على شيء اصلا وهو باطل للتعميم الا هذا او يدل عليه
فيثبت فائدة غير الحصر والاشتراك وهو مذهب المانع وحجته على المثبت
واستدل امام الحرمين على ان تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر بانه لو لم
يفده لم يفد اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون غيره لان نفي الاختصاص به
دون غيره هو الحصر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لزم ان يكون المقدم والتالي شيئا
واحدا ومعناه لو لم يفد الحصر الاختصاص لم يفد الاختصاص وهو باطل
واما بيان بطلان التالي فقد اشار اليه المصنف بقوله والفائدة معلومة
يعني ان فائدة اختصاص الحكم بالوصف المذكور دون غيره معلومة وفيه نظر
لانه مصادرة واجاب بان هذا مثل ما تقدم يعني ان عني حصر لفظ السائمة
لهذا الوصف وعدم تناوله للمعلوفة فليس بمحل النزاع وان عني حصر الحكم المعلق
بالسائمة اي اختصاصه بها ونفيه عما عداها فالملازمة ممنوعة وما قيل في
بيانها ان نفي الاختصاص به دون غيره هو الحصر فاسد لما مر من اتحاد
المقدم والتالي اذ ذاك ونقض هذا الاستدلال بمفهوم اللقب فانها
يجري ان معا فيه وهو باطل واستدل المثبت بانه لو قيل الفقهاء الحنفية
ايمة فضلاء تنفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفي الحكم عما عداه
لما نفرت واجاب بان نفرتهم ليست من ذلك بل من تركهم على الاحتمال لان تخصيص
الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك
يوجب النفرة لا ان تقدم الشافعية يوجب النفرة او نفرة الشافعية لتوهم
ان المعتقدين مفهوم الصفة يعتقدون انهم ليسوا ايمة فضلاء وفيه نظر لان
نفي الفضيلة عنهم لا يجوز ان يكون تخصيص الحنفية بالذكر والا لزم تحصيل الحاصل
لكنه وانما هو بناء على العدم الاصلي واستدل ايضا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين

مرة وبيانه انه لما نزل في اقارب الرسول صلى الله عليه وسلم قال والله
لازيدن على سبعين ففهم صلى الله عليه وسلم ان ما زاد على سبعين بخلاف
ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على ذلك لما فهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وفيه
نظر لان هذا مفهوم العدد وليس الكلام فيه واجاب بمنع انه عليه السلام
فهم ذلك لان هذه الاية للمبالغة في عدم الغفران وان كثر الاستغفار كما
في السبعين وما فوقه وانما قال ذلك استمالة للقلوب الاحياء
منهم لا غير او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين باق على اصله
في الجواز فان جواز وقوعها بالزيادة على سبعين قبل نزول الاية
ثابت فلم يفهم الرسول عليه السلام جواز وقوع المغفرة بما زاد على السبعين
من التخصيص بالذكر ولقائل ان يقول فعلى هذا يجوز للمانعين ان
يقولوا فالعدم في العلوفة قبل ورود قوله عليه السلام في السائمة زكوة
كان ثابتا فلعله باق وهذا يقلع بناء كل ما تقدم من جانب المثبتين
قال واستدل الى آخره واستدل ايضا على ذلك بقول يعلى بن امية
لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر رضي الله عنه تعجبت مما تعجبت
فسالت رسول الله عليه السلام فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته ففهم عمر ويعلى التخصيص بخلاف الخوف والنفي عما
عداه وهما من اهل اللسان وقرر النبي صلى الله عليه وسلم عمر على ذلك
دليل على المطلوب واجاب بان فهم ذلك وتعجبهما يجوز ان يكون لاجل
استصحابهما وجوب الاتمام حالة الامن فلا يتعين ان يكون فهم وجوب
الاتمام حال الامن من التخصيص بالذكر وفيه نظر لان هذا من باب مفهوم الشرط
وليس الكلام فيه ولان فيه تقوية للمانعين واستدل ايضا على ذلك بان فائدته
اكثر لدلالة الكلام حينئذ على الاثبات في محل النطق والنفي في غيره وما كان
فائدته اكثر فهو اولى تكثيرا للفائدة وفيه نظر لان فيه مصادرة قال المصنف
وهذا الدليل يلزم لمن جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وهو ضعيف لانه
استدلال في اللغة وطريقها السماع وقيل في هذا الدليل دور لان دلالة
اللفظ على المفهوم يتوقف على تكثير الفائدة لكونه علتها حينئذ وتكثير الدلالة

يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم واجاب بانه لو صح ذلك للزمهم
في كل وضع بان يقال دلالة اللفظ على مدلوله يتوقف على الوضع
والوضع يتوقف على الفائدة لانه انما وضع لها وفيه نظر لان
[illegible] لانه يتوقف على تحقق الوضع والوضع يتوقف على تصورها
[illegible]ية فاختلفت الجهة وبان دلالته يتوقف على تعقل تكثير
الفائدة وتقريره باختلاف الجهة بان يقال دلالة اللفظ على
المفهوم يتوقف على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة لا على حصوله
وحصوله يتوقف على وجود الدلالة ويجوز ان يدفع الدور
بان التوقف توقف معية فلا دور واستدل ايضا بان الحكم
[illegible] على محل النطق لو لم يكن مخالفا للحكم في محل لم يكن
السبع في قوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه
الكلب ان يغسله سبعا مطهرة ولم يكن الخمس في قوله عليه السلام
خمس رضعات يحرمن محرمة والتالي باطل وبيان الملازمة
ان التخصيص اذا لم يدل على النفي عما عداه يحصل الطهارة بما دون
السبع لعدم المخالفة ويحصل التحريم بما دون الخمس لذلك واذا
حصل ذلك بما دون العدد لا يحصل بهما والا لزم تحصيل
الحاصل ولم يجب المصنف عنه واجاب بعض الشارحين
بانه لا يلزم من عدم المخالفة ان يكون ما دون العدد مطهرا
ومحرما لجواز عدم ذلك بدليل آخر وفيه نظر لان الاصل عدم الدليل
فلا بد من بيانه ولكنه من باب مفهوم العدد وليس الكلام فيه
ولانه استدلال بالجزئيات المرتبة على القاعدة الكلية واثبات
القاعدة بالجزئيات الثابتة بها دور وللمانعين قول كلي يستشهد
به بطلان حجية المشتق وهو ان التخصيص بالوصف يدل على
اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما عداه

وهما مفهومان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان
يكون بطريق الحقيقة وهو باطل للاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز
وهو ايضا كذلك لما تقدم ببطلان الجمع بينهما بالاتفاق قال النافي الى ح
النافون تمسكوا باربعة اوجه الاول انه لو ثبت ذلك فاما ان يثبت
بدليل او لا والثاني باطل والاول اما ان يكون بعقل وهو معزول عن
الافادة في الدلالات الوضعية او بنقلي وشرطه التواتر لان الاحاد
تفيد الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات والتواتر غير متحقق
والا لما وقع الخلاف واجاب المصنف بمنع اشتراط التواتر فان
الاحاد مقبولة في اللغة كنقل الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه وفيه
نظر لانه انما يكون نقل الاحاد معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل العرب
ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون لغة بعضهم فلا يكون حجة الا على
من التزمه الثاني لو ثبت ذلك في الحكم لثبت في الخبر وهو باطل اما
الملازمة فلتقييد كل من الكلامين بالوصف والفرق تحكم واما انتفاء
التالي فلان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان
ثمة غنم معلوفة ايضا واجيب بالتزام ذلك فلا يكون التالي منتفيا
وبمنع الملازمة فانها تثبت بالقياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة وزيف
المصنف الجوابين اما الاول فبانه لم ينقل عن احد من المثبتين الالتزام
المذكور واما الثاني فبانه ليس بقياس في اللغة لان القياس فيها تقدم عبارة
عن الحاق مسمى باسم بمسمى اخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة ويسمى به
الثاني لمعنى يستلزم الاسم وجودا او عدما ووجد في الاول ومعلوم انه ليس
هنا كذلك ثم قال والحق الفرق بين الحكم والخبر فان الخبر وان دل على ان
المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا
للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لانه امر خارجي فيجوز ان يحصل
ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف الحكم فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير
محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارج للحكم فيحكى فيه ما
جرى في الخبر ولقائل ان يقول الجواب بالفرق غير مستقيم بالوجه منها ان

بعض المانعين مذهبهم بطلان الفرق فلا يلتزمه ومنها ان المسكوت عنه
اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفي لان السلب
يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه لعدم الخارج
فهو معدوم محض والمعدوم لا ينفى ومنها ان المسكوت عنه اذا جاز ان
يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق به كذلك فتخصيصه بالوصف
تحصيل للحاصل الثالث لو صح ذلك لما صح ادّ زكوة السائمة والعلوفة
كما لا يصح لا تقل له اف واضربه لوجهين احدهما عدم الفائدة لذكر الوصفين
فان ذكر الغنم يغني عن ذكرهما والثاني لان التخصيص ان دل على النفي ثم ذكر
على العلوفة نفى وجوب الزكوة المفهوم والايجاب المصرح به فكان في قوة
يجب الزكوة في العلوفة لا يجب فيها وهو تناقض وفيه نظر فان المصرح
اقوى يترك به المفهوم واجاب بان الفائدة عدم تخصيص العلوفة
بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظاهر فان دلالة التخصيص بالذكر
على النفي ظاهر لا قطعي فيجوز ان يترك بقطعي وفيه نظر لجواز ان يكون المصرح
به لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عنه لا نص فلا يندفع على ان التناقض في الظاهر
يتحقق والمذكور دفع بحسب الحقيقة ولو ابرز الكلام بلفظ الصريح
لما ذكر ما اندفع الامر الرابع لو كان كذلك لما ثبت خلافه اي لما ثبت
الحكم فيما عداه لئلا يلزم التعارض الذي هو على خلاف الاصل لكنه يثبت
في قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة لان اكل الربوا حرام
وان لم يكن اضعافا مضاعفة وفيه نظر لانه هو الوجه الثالث الا انه سمى
ثمة تناقضا وهنا تعارضا ويجوز ان يقال وحدة الزمان شرط في التناقض
فاذا قال ادّ زكوة السائمة والعلوفة اتحد فسماه تناقضا بخلاف
التعارض فانه يقع باعتبار جهالة التاريخ وقد وجد ذلك بين الايتين
فسماه تعارضا واجاب بان قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
يقتضي اباحة الربوا اذا لم يكن كذلك بحسب الظاهر لكن القاطع الذي هو
قوله تعالى وحرم الربوا عارضه فاندفع الظاهر فلم يقو المفهوم والمعارض
وان كان خلاف الاصل يجب القول به اذا دل عليه دليل الوجوب مخالفته
بالدليل وفيه نظر لان التعارض هو تقابل الحجتين على السواء واذا كان

احدها قطعيا لا يتحقق التعارض بينهما فكان التزام وجوده فيما نحن
فيه وما بني عليه من التزام وجوب مخالفة الاصل لدليل خصوصا في
علم المناظرة ولان دلالة القطعي ليست بمنحصرة فيما وراء المخصوص بل
هي عامة له ولغيره فيقع اضعافا مضاعفة بغير مفيد وهو غير جائز
وفاقا واما مفهوم الشرط الى اخره اختلفوا في ان الحكم اذا علق على شرط
هل ينتفي بانتفائه اولا القائلون بمفهوم الصفة وبعض منكريه قالوا بانتفاء
الحكم بانتفاء الشرط ومنعه القاضي وعبد الجبار وابو عبد الله البصري
واحتج القائلون به بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا
ذلك ونقلوه واللغة تثبت بذلك وفيه نظر لانه لم يتواتر والاحاد لا يفيد
كونه لغة الجميع ولغة بعض غير ملتزم كما تقدم والثاني ان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واجيب عن هذا الدليل بان ما وقع شرطا قد يكون
سببا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب واجاب المصنف عن
هذا الجواب بانه ان قيل باتحاد السبب فهو اجدر بان ينتفي المسبب
بانتفائه لانه يكون موجبا لوجود المسبب اذ ذاك فيلزم من انتفائه انتفاء
المسبب قطعا وان قيل بتعدد السبب منع التعدد لان الاصل عدمه فيلزم
من انتفائه انتفاء المسبب ظاهرا ولقائل ان يقول تعدد السبب واقع
كالبيع والهبة والصدقة والارث للملك فلا يصح منعه واورد على مفهوم
الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه
على البغاء منتف وان لم يردن تحصنا واجاب عنه بوجهين احدهما ان
وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن فحينئذ يكون الموجب
للتحصين وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما اذا لم يوجد مخصص سوى
المخالفة كما تقدم في مفهوم الصفة وفيه نظر لما تقدم انه يفضي الى الجهالة والجدال ولانه
قول بوجود الفرق وهو لغو والثاني ان الاية دلت بحسب الظاهر على انتفاء
حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصين والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع
لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط ولقائل ان يقول الاجماع لم يكن
حجة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن تحصنا حلالا
بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا وكذلك اختلفوا في الحكم
المقيد بغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فذهب كل من قال بمفهوم الصفة

الى انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وبعض من لا يقول به ايضا
كالقاضي وعبد الجبار واحتجوا بما تقدم ان ائمة اللغة فهموا ذلك
ونقلوه الى اخره وفيه نظر تقدم غير مرة وبان قول القائل صوموا
الى ان تغيب الشمس معناه صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس فلو
قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة اخرا بل وسطا
وفيه نظر لان النافي لا يقدر بعد الغيبوبة الشمس وجوبا بل يقول هو
ساكت والساكت لا ينسب اليه قول فالنفي والاثبات يكونان بخارج
ولانه يرد عليه قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
فانها داخلة فان اجيب بان دليلا خارجيا عورض في المفهوم بالعكس
قال واما مفهوم اللقب الى اخره وقد اختلفوا في مفهوم اللقب
فذهب الجمهور الى انه اذا علق حكم على اسم لا يدل على نفيه عما عداه نحو ذلك
كقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني وذهب الدقاق
وبعض الحنابلة الى النفي عما عداه وقال المصنف وقد تقدم تقرير به
الفرق المذكور بين مفهوم الصفة وبين مفهوم اللقب بان فائدة تخصيص
الاسم حصول الكلام فانه لو اسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي
للمفهوم ثمة فان المقتضي له هو انتفاء فائدة التخصيص بخلاف مفهوم الصفة
فانه لو اسقط الصفة لم يختل الكلام فيتحقق المقتضي للمفهوم وهو انتفاء فائدة
التخصيص وفيه نظر لان هذا لا يصلح ان يكون دليلا للجمهور وهو ظاهر
ولا جوابا للخصم لانه لم يذكر لهم قياسا جامعا بين البابين ليدفعه بابداء
الفارق واحتجوا ايضا بانه لو لم يدل على النفي عما عداه لزم من قول القائل محمد
رسول الله وزيد موجود ظهور الكفر والتالي باطل بالاجماع وذلك لانه على
ذلك التقدير لا يكون موسى وعيسى عليهما السلام انبياء وان لا يكون الاله موجودا
وهو يوجب الكفر بطريق الظهور لا القطع لان دلالة المفهوم ليست بقطعية
ولقائل ان يقول انتفى الكفر بالدلائل القطعية على وجود الاله ونبوة الانبياء

والظاهر يترك بالقطعي واستدل لانه لو دل على النفي عما عداه يبطل
القياس لانه حينئذ يكون الاصل ظاهرا في مخالفة الفرع له في الحكم
اذ النص او الاجماع الدال على الحكم في الاصل دال على نفي الحكم عن الفرع
بحسب الظاهر فلو عمل بالقياس لزم مخالفة ظاهر النص او الاجماع
وهو غير جائز لكن بطلان القياس باطل بالدلائل القاطعة فكذا كل
ما يفضي الى بطلانه وفيه نظر لانه انما ينهض ان لو كان الاصل المقيس عليه
في كل قياس اسما علما حتى يجري فيه مفهوم اللقب وليس كذلك ودعوى
الخصوص بذلك باطلة ولانه يجوز ان يقول الخصم دلالة اللقب ظاهر
يجوز ان يترك بالادلة القاطعة الدالة على ثبوت القياس واجاب
بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف
ههنا وقيل في تقريره ان القياس في المتفق الذي هو مفهوم الصفة
يستلزم التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط
مفهوم المخالفة عدم مساواة المنطوق للمسكوت عنه في المعنى الموجب
للحكم فلا مفهوم مع التساوي في المتفق عليه بل يلحق المسكوت عنه على
المنطوق بالقياس فكيف بالقياس ههنا اي في مفهوم اللقب الذي هو
المختلف فيه لا يلحق المسكوت عنه على المنطوق اذا وجد المعنى الموجب
للحكم وهو نفي لحقيقة منع الملازمة اي لا نسلم ان مفهوم اللقب لو كان
ثابتا يبطل القياس لان بطلانه يستدعي اجتماع اللقب معه وهو لا يجتمع
مع القياس لان شرط القياس المساواة بين الاصل والفرع وشرط مفهوم
اللقب عدم المساواة بين المثبت والمنفي فهما متنافيان لا يجتمعان حتى
يبطل القياس به ولكن ادخال مفهوم الصفة في البين وهو الذي سماه
المتفق عليه على ما في تقريره ليس على ما ينبغي لجواز ان يقع المناظرة مع
من لا يقول بمفهوم الصفة فيبقى ضايعا ولعل ان يقول هذا الجواب من المحقق
مغالطة لا يخفى لان غايته الدلالة على التنافي وسلم الاجتماع مجاز للخصم
ان يقول لما كان كذلك فلو تحقق احد المتنافيين وهو مفهوم اللقب لا يبقى
الآخر وهو القياس لان تحقق احد المتنافيين يستلزم انتفاء الآخر بالضرورة

واللازم باطل لثبوت القياس بما مر فينتفي مفهوم اللقب اصلا
العائد المصنف وبحاثه الجدل فلا يخفى على احد والمثبتون قالوا
اذا قال رجل لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى
الفهم الى نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا يجب الحد عليه
عند مالك واحمد وكان حقيقة في النفي وههنا نفي النفي واجاب
بان التبادر الى الفهم انما هو من القرائن وليس الكلام فيه قال
واما الحصر الى آخره اختلف الناس في افادة انما الحصر فنفاه بعض
واثبته آخرون منطوقا وآخرون مفهوما واحتج اهل المذهب
الاول بان قولنا انما زيد قائم في قوة ان زيدا قائم وما زيد قائم وما
زائدة والزائد كالعدم وكما ان قولنا ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا منطوقا
ولا مفهوما كذلك انما زيد قائم ورد بان الدليل عين الدعوى وفيه نظر
لان الدعوى عدم افادته الحصر والدليل زيادة ما وعدم الاعتداد
بالزائد واحتج الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله
ولكان ذلك يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك هذا قال وهو المدعى لا كون انما
الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله هو المدعى لان الحصر عبارة عنه وفيه نظر لانا
لا نسلم ان معنى انما الهكم الله ما الهكم الا الله بل معناه ان الهكم الله والحصر افاده
قوله الذي لا اله الا هو قوله واما مثل الاعمال بالنيات اشارة الى الجواب
عما قيل لو كان لفظ انما يفيد الحصر لما صح عمل بلا نية ولا ثبت ولاء لغير المعتق
لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق لكن العمل قد يصح
بدونها والولاء قد يكون لغير المعتق كوارثه العصبة وذلك لان قال
فضعيف لان عموم صحة العمل بالنية وغيرها ولذا عموم الولاء للمعتق وغيره
انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث بحسب الظاهر يدل على انه
لا يصح العمل بغيرها ولا الولاء بغيره لكن يجوز ان يعدل عن الظاهر بالقطعي
وفيه نظر لان دعوى الاجماع تحتاج الى بينة ولو ثبت فهو سكوتي فالقطع بعدم
تكلم الجميع فليس بقاطع ليترك به الظاهر فلم يتعرض للمذهب الثالث اعتمادا

مما ذكر من الادلة والاجوبة فيما تقدم من المفهومات ويجوز ان تتناول
قوله واما مثل انما الاعمال بالنيات على ذلك قال واما مفهوم الحصر
الى آخره اللفظ الكلي اذا عرف بالاضافة او اللام وصدق بمخبر
عنه واخبر عنه بما يجوز ان يكون احد جزئياته كقولنا صديقي
زيد والعالم عمرو بغير قرينة تفيد العهد هل يفيد حصر ذلك الكلي
في ذلك الجزئي اولا فيه خلاف قيل لا يفيده وقيل يفيده منطوقا وقيل
مفهوما واحتج الاول بوجهين احدهما انه لو افاد ذلك لافاد عكسه
وهو زيد صديقي وعمرو العالم واللازم باطل بالاتفاق وبيان
الملازمة بان الدليل المفيد له موجود في عكسه وهو ان المخبر
عنه في قولنا صديقي زيد والعالم عمرو لا يصلح ان يكون للجنس لعدم صدق
كل صديقي زيد وكل عالم عمرو والغرض انه لا عهد فتعين ان يكون
لمعهود ذهني مفيد بما يصحح مطابقا للمخبر به مساويا له وهو معنى
الحصر وهو بعينه قائم في عكسه ولعله اراد ان ليس معنى الحصر كون المخبر عنه
الذهني مطابقا للمخبر به وانما معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه
عما عداه في قصر الصفة على الموصوف وعكسه في قصر الموصوف على الصفة
وذلك يفهم بالتقدم لان تقدم الشيء بان انه من حيثيه الطبيعي يفيد الحصر
والحاكم على ذلك الذوق السليم والطبع المستقيم وذلك امر خطابي
فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام وخبط في المرام الثاني
انه لو افاد اصل الحصر ولم يفده العكس لكان التقديم يغير مدلول
الكلمة لانه لم يكن من الاصل والعكس فرق الا بالتقديم والتالي باطل لان
التقديم لا يغير مدلول الكلمة وفيه نظر لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة وانما
يغير خاصية التركيب والتراكيب لها خواص لازمة او جارية مجرى
اللازم يعرفها علماء علم المعاني وانكار ذلك جهل بعلم البلاغة نعم يجوز ان
يقال انها ليست من ابحاث هذا العلم لانه جدلي واحتج القائل بان مثل العالم
زيد يفيد الحصر بانه لو لم يفده لزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل
وبيان الملازمة يتعذر كون اللام للجنس لعدم صدق كل عالم زيد وللعهد

لعدم القرينة فتعين ان يكون للماهية وهي اعم من جزئياتها فيلزم
الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل فوجب جعله لمعهود ذهني
هو الكامل المنتهي في العلم ليندفع المحذور واجاب بان قولكم وجب
لمعهود ذهني هو الكامل المنتهي صحيح ولكن اللام حينئذ يكون للمبالغة
فلا يلزم منه الحصر وفيه نظر لان الحصر على نوعين حقيقي وادعائي واذا
كان اللام للمبالغة كان الحصر ادعائيا ثم قال المصنف ويلزم الخصم ان يكون
زيد العالم مفيدا للحصر بعين ما ذكر وكون اللام للمبالغة نص عليه سيبويه
فانه قال اللام في زيد الرجل للمبالغة وبيان انه كامل في الرجولية ولقائل
ان يقول لا فرق بين الصورتين في افادته الحصر الادعائي عند علماء المعاني
والفرق بينهما تحكم ثم قال فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان يكون اللام للماهية
في قولنا زيد العالم اذ قد يخبر بالاعم عن الاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه
يمتنع ان يخبر عن الاعم بالاخص فهو غلط لان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم
ليس الاعم محسنا يتعذر ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للماهية وفيه نظر
لان ذلك انما ان يكون مطلقا او اذا لم يكن المراد المبالغة والاول ممنوع
والثاني هو المطلوب ثم قال فان زعم انه لا يتعذر ان اللام في قولنا زيد
العالم للعهد فانه يجوز ان يكون لزيد بقرينة التقديم بخلاف قولنا العالم زيد
فانه لا يجوز ان يكون اللام لزيد اذ لا قرينة فهو غلط ايضا لوجوب استقلال
الخبر بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول فانه يستقل بالتعريف وهذا
الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد
ولقائل ان يقول اللام موضوعة للعهد لا بد لها في الافادة من معهود فان
تقدمت في اول الكلام معهودها ذهني وان تاخرت فمعهودها ما تقدم
وهذا المعنى ينافي الاستقلال الذي في هذا الموضع تحقيق لا باس بالتعرض له
وهو ان معنى قولهم اللام موضوعة للعهد انها موضوعة لتذكير السامع
ما حضر في ذهنه من الحقيقة المجردة والملحوظة بتمهيد المابين وعه المتكلم
من الحكم عليه والمعنى بالحقيقة المجردة الماهية الملحوظة وحدها بغير لا التي
يصحبها التعين والفرق بينهما بين فان الاولى هي التي عهد المخاطب تعينها
في ذهنه والثانية هي التي لا يستدعي تعينات من غير ان يكون شيء منها ملحوظا
..

بعضها كما اشار اليه العلامة صاحب المفتاح حيث قال ثم ان الحقيقة
لكونها من حيث هي هي لا متعددة لتحققها مع المتعدد ولا متعددة لتحققها
مع الوحدة وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما صالحة للتوحد
والتكثر واعني بالحقيقة المخلوطة ماهية تكون التعيين فيها ملحوظا
مع شيء اخر نحو جاءني الكلية والاولى تسمى معهودا ذهنيا والثانية
خارجيا وبيان ذلك ان الحقائق هي المحكوم عليها لا محالة ولا بد للحكم من
معرفة المحكوم عليه لئلا يكون الحكم عبثا وقد وضع للحكم لها عدة طرق
المضمر والعلم والاشارة والموصول والتعريف باللام والاضافة المعنوية
الى احدها ومآل الكل العهد لانك اذا قلت هو او انا او نحن جاء ولم يعلم
السامع المرجع لعدم حضوره في ذهنه في الاول ولا ذكره فقد يعده في
الثاني وفي الاشارة وكذا اذا لم يعلم المسمى بالعلم والمشار اليه في
الموصول والا لم يحصل له فائدة اصلا وهو واضح جدا فلا بد من العهد
فكذا بالنسبة للتعريف ليس الا تذكير السامع ما حضر في ذهنه من الحقيقة
المجردة ان كان الحكم على الحقيقة او المخلوطة ان كان على بعضها اثباتا والاولى
لا تحتاج الى ضميمة والثانية لا تستغني عنها وهي كونها مذكورة فيما سبق حقيقة
او حكما وقد يكون الدال على المجردة علما دالا عليها وهو الذي يسمى علم الجنس
كما ان الدال على المخلوطة قد يكون كذلك وهو الذي يسمى العلم الخاص واما
بقية الطرق فكالام في المخلوطة لا تستغني عن ضميمة والمضاف الى احدها
حكمه حكم المضاف اليه فتامل هذا واحفظه فانه من اجل التحقيق لمن احاط
قال النسخ الى اخره لما فرغ من المباحث المشتركة بين الادلة الثلثة
ذكر ما يتعلق بالكتاب والسنة وهو النسخ وقد استعمل في اللغة للازالة
يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته وللنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلته
ونسخت النحل اي نقلته ومنه المناسخات لانتقال الميراث من وارث الى
وارث ولما تعدد الاستعمال اختلف الناس فيه فقيل انه مشترك لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وقيل حقيقة في الاول وقيل في الثاني دفعا اولى من الاشتراك
لما تقرر ان المجاز خير واختلف عبارات القوم في الشرعي فقيل هو رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فرفع الحكم كالجنس والشرعي اخرج المباح
الاصلي لانه ليس بحكم شرعي وبدليل شرعي اخرج ما يرتفع بالنوم والغفلة فان

رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة لا بقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاث الحديث فانه يبين ان النوم رافع لا انه رافع نفسه
رافع ... والمتاخر احتراز عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متصل
كالتخصيص المتصل بالاستثناء والغاية والشرط كحو اقتلوا المشركين
الا اهل الذمة وصوموا هذا الشهر الى العاشر منه او الى اخر اليوم
وصل ان كنت صحيحا ولما كان تعريف النسخ بالرفع يوهم الفساد لان
الحكم قديم والتعلق قديم قال وقيل بل الحكم ما يحصل على المكلف وبيانه ما
حققه شيخي العلامة ان الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير تعلقا عقليا وحينئذ يكون قديما واخرى على الخطاب
المتعلق بذلك تعلقا خارجيا والحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن
فالحكم بهذا المعنى مشروط بالتعقل لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد التعقل
فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالتعقل لم يكن عند انتفاء العقل
فيعاد وحينئذ لا يلزم قولهم الحكم قديم والقديم لا يرتفع فلا ينعكس الحد
لصدق المحدود بدون الحد لانا لم نعن بالحكم الحكم القديم الذي لا يرتفع بل نعني
الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع انه اذا ثبت تحريم شيء بعد
وجوبه انتفى وجوبه لانه ينتفي التعلق الخارجي الذي هو من مفهوم الوجوب
وهو المعني بالرفع ثم قيل وهذا التعريف غير منعكس لانه دخل فيه البيان
بالتخصيص المتاخر عن وقت الخطاب لان التخصيص رفع عند المصنف
قال الامام الحافظ عرف امام الحرمين النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول ويرد عليه ان اللفظ دليل النسخ لا نفسه
وانه غير مطرد لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا الحد لانه
لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالته وظهوره دال على انتفاء شرط
دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق وانه غير منعكس لان
النسخ قد يكون بالفعل فيوجد المحدود بدون الحد وان حاصل كلامه النسخ
هو اللفظ الدال على النسخ وهو تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الامام فسر
شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء
النسخ وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ وعرفه الغزالي بانه الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه

عنه في الخطاب الاول كالجنس وانما لم يقل النص ليشمل اللفظ والفحوى
والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وبقوله على ارتفاع الحكم الثابت خرج الخطاب
المقرر وبقوله الثابت بالخطاب المتقدم خرج الثابت بالاباحة
الاصلية وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عن الخطاب الذي دل
على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب
الشمس بعد ما قال اتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان
دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان
ثابتا وبقوله مع تراخيه احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط
فانها بيان لا نسخ قال ويرد عليه الثلاثة الاول فان الخطاب دليل النسخ
لا نفسه وان لفظ العدل ليس بنسخ وان النسخ قد يكون بفعل الرسول صلى الله
عليه وسلم ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه الى اخره مستدرك لا حاجة
اليه وعرفه الفقهاء بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع
التاخير عن مورده اي زمان وروده والمراد بالنص ما يقابل الاجماع
والقياس قال ويرد عليه الثلثة الواردة على الحدين الاولين
مع كون النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد بنص العدل وعدم
الانعكاس بالفعل بل الحق الاطراد لان النص لا يطلق على لفظ العدل
وكذا الانعكاس لان النص يتناول فعل الرسول عليه السلام وزيف المصنف
قوادحهم عن اطلاق الرفع في تعريفه بالتبدل والتغيير فقال ان فسروا
من الرفع لان الحكم قديم والتعلق المعنوي كذلك والقديم لا يرفع فانتهاء
امد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع مع ان ذلك لم يتجدد
لانه راجع الى معنى الرفع لانا لا نعني من الرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف
وانتهاء امد الوجوب ينافي بقاء الوجوب عليه فلا يبقى بعده وان
فسروا لان النسخ ليس الا قطع تعلق الحكم بالمستقبل وذلك التعلق لا يرفع
لانه لم يوجد في المستقبل فهم منه نسخ الحكم قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة
وان فسروا بان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه واستمراره والنسخ
بيان امد ذلك فهو ايضا راجع الى الرفع لانه لا بد من زوال ذلك التعلق

فان بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فهو بمعنى الرفع ولقائل
ان يقول القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون فرارهم لان الرفع في الجواهر
حقيقة وفي الاعراض مجاز والتعريف يحترز فيه عن المجاز او لانه
يوهم البداء وهو جهل بخلاف البيان وعرفه المعتزلة بانه اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وهو
قريب من الغزالي فيرد عليه ما يرد على تعريفه ويرد ايضا بخصوص
الامر المقيد بمرة اذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فانه نسخ مع
انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت بل على زوال ذلك ولهم ان يمنعوا
ان ذلك نسخ قال والاجماع الى اخره اجمع المسلمون على جواز النسخ
ووقوعه وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني
في الوقوع واعترض على اطلاق اجماع المسلمين مع مخالفة
ابي مسلم واجيب بان المراد اجماع من قبله او بعده على ان مخالفة
الواحد لا تخل بالاجماع واقول وقوع النسخ في شرع محمد عليه السلام
من ضروريات دينه فمنكره كافر فلم يتناوله لفظ المسلمين واحتج
بالقطع بالجواز فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم من ذلك محال وكان
جائزا وان اعتبرت المصالح كما هو مذهب المعتزلة فواضح لانا نعلم بيقين
ان المصالح تختلف باختلاف الاوقات وحينئذ لا نزاع في القطع بالجواز
وقد ورد في التورية ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته
من بنيه وقد حرم بعده وكان وقوعا دليل الجواز واستدل
باباحة السبت فانها كانت ثابتة ثم نسخت بحرمة العمل فيه وبان الختان
كان جائزا ثم صار واجبا يوم الولادة عندهم وبان الجمع بين الاختين كان
جائزا ثم ثبت التحريم فكان النسخ واقعا واجيب بان هذه الصور التي
ذكرت في هذا الاستدلال كانت مباحة بدليل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
قال قالوا الى اخره تمسكت اليهود على عدم جواز النسخ بشبه خمس
الاولى لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله المتواتر هذه شريعة مؤبدة عليكم
ما دامت السموات والارض واللازم باطل وبطلان التالي ظاهر واجيب
بان هذا مختلق اي مفترى قيل اختلقه ابن الراوندي ليعارض به

دعوى رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان موجودا لذكروه لكونهم
اذ كانوا متقولين في الدفع فكيف سكتوا عن موجود بيّن يسقط
احتياجهم اليه الثانية لو جاز لكان بداءً او عبثا وهما على الله تعالى
محال قطعا وذلك لانه ان كان لحكمة لم تكن ظاهرة لله وظهرت لزم البداء
لانا نعني به ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن كذلك لزم العبث واجاب
بان هذه الشبهة مبناها ان افعال الله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة
وهو قضية الحسن والقبح العقليين وقد تقدم بطلانه سلمنا صحة
ذلك لكن لا شك في ان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب دواء في وقت وضرره في وقت اخر فيجوز ان
يعلم الله استحسان امر المرضى بالفعل في وقت لمصلحة واستحسان نسخه
في وقت اخر لمصلحة اخرى فلم يتجدد ظهور ما لم يكن ولقائل ان يقول
الزمان متجدد لا محالة والمصالح تختلف بتجدده والحكم يتغير من حسن
الى حسن او بالعكس بحسبها فما وجه قوله لم يتجدد ظهور ما لم يكن
ويجاب بان المراد تجدد الظهور بالنسبة الى علم الله ولم يكن اذ ذاك
الثالثة ان المفروض جواز نسخه اما ان يكون مقيدا بوقت معين
او دالا على الابد فان كان الاول فانه ينتهي بانتهاء ذلك الوقت ومثله
لا يسمى منسوخا فلا نسخ وان كان الثاني فلا بطل النسخ لاربعة اوجه
الاول التناقض فان النسخ يدل على ان الحكم غير مؤبد والتابيد المفروض
يدل على انه مؤبد فكان مؤبدا غير مؤبد والثاني تعذر الاخبار
بالتابيد لان الخبر الذي يدل عليه تابيدا ان جاز نسخه لم يبق طريق
الى الاخبار عن التابيد فان كل ما في صفته مؤبدا جاز فيه بان النسخ
عليه والثالث ان المؤبد لو قبله ادى الى نفي الوثوق بتابيد حكم
ما لجواز طريان النسخ عليه ولقائل ان يقول هذا الوجه مستدرك
لان ما قبله يدل على انه لا يتحقق الاخبار بالتابيد والوثوق عليه بعد
تحققه والرابع انه لو قبله ادى الى جواز نسخ شريعتكم لانكم تزعمون انها

مؤبدة منصوص عليها بالتابيد والغرض ان التابيد لا يمنع جواز النسخ
[illegible] بما تقرره يختار ان يكون دالا على التابيد ويمنع [illegible]
[illegible] النسخ فان تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما ان
تقييده بوقت معين مثلا ان يقول صم رمضان لا يمنع النسخ قبله بل المقيد
بالتابيد اجدر لانه اذا جاز ابطال المعين المنصوص عليه فلان
يجوز في غير المعين اولى ولا يلزم التناقض لان صم رمضان ابدا بالنص
[illegible] بالتنصيص عليه يوجب ان يكون الرمضانات كلها متعلق الوجوب
[illegible] ان وقت الصوم الواجب هو هذا الشهر ابدا لا شوال ولا
شعبان ولكن لا يدل على استمرار الوجوب لان الابد تعلق بالوقت
لا بالوجوب فاذا نسخ بعدما قيل صم رمضان ابدا لا يلزم التناقض
[illegible] اوقات بعد الخطاب اذا كان الابد لتعيين الوقت لا للوجوب
فعلى هذا فلا يخفى عدم التناقض نعم اذا قيل صم رمضان وصومه
واجب ابدا لا يقبل النسخ فلو نسخ بعده يناقض هذا ما سنح لي في حل
هذا المقام ولبعض الشارحين تزييف لهذا المكان ولست بصدد
بيانه وعلى هذا يكون كل تابيد متعلق للوجوب مانعا للنسخ واما الذي يمكن
ان يكون متعلقا بوقت الواجب فلا يكون مانعا فيندفع الاوجه
الباقية بانا انما نجوز النسخ المؤبد اذا كان التابيد متعلق بالوقت
والتابيد المتعلق بالاخبار عن دوام شيء يقتضيه متعلق بها لا بوقتها
ولو اجاب عن هذه الشبهة بان القسمة غير حاصرة فان ثمة قسما اخر
وهو ما لا يكون مقيدا بوقت ظاهرا ولا يكون مؤبدا وهو محل النسخ
كان اسلم واسهل الرابع انه لو جاز لجاز اما قبل وجود الفعل او بعده
او معه والاول لانه معدوم والمعدوم لا يرتفع وكان باطلا والثالث
اجدر بالبطلان لاستحالة توارد النفي والاثبات على محل واحد في حالة
واحدة واجاب بان المراد بنسخ الحكم هو ان التكليف الذي كان على المكلف
زال وذلك غير ممتنع كزوال التكليف بالموت لا ان الفعل يرتفع ولقائل ان

معولنا والدال على التكليف اما ان يكون قبل الفعل او بعده او معه
والكل محال لما مر والخامسة ان الله تعالى ان علم استمرار الفعل
ابدا استحال النسخ لئلا يلزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان
علم استمراره الى وقت معين فلا نسخ لانتهاء الحكم بانتهائه والمنتهى
بنفسه ليس بمنسوخ واجاب باختيار الشق الثاني وهو انه علم
استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم انه ينسخ ذلك
الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لانه حينئذ يكون
انتهاؤه بالنسخ لا بنفسه قوله وعلى الاصفهاني اي الحجة على الاصفهاني
الاجماع على ان شرع نبينا ناسخة لكل شريعة تخالفها وعلى ان وجوب
التوجه الى بيت المقدس نسخ بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى ان
وصية الوالدين والاقربين منسوخة باية المواريث وذلك
كثير كنسخ تقديم الصدقة بين يدى الرسول صلى الله عليه وسلم لما مناجاته
وكنسخ صوم عاشوراء والقنوت في الفجر وغير ذلك
قال المسلم الى اصحابه اذا عزموا حجوا في هذه السنة ثم قيل قبل الحج
لا تحجوا منعه الصيرفي والمعتزلة وجوزه الجمهور بوجهين احدهما
انه ثبت في مبادئ الاحكام ان التكليف يتوجه قبل وقت مباشرة
الفعل فيوجب جواز رفعه بالناسخ كما جاز رفعه بالموت اعتبارا
للانتهاء بالابتداء والجامع ان كلا منهما خطاب تكليف الى مكلف الثاني
ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع
التكليف بعد وقت الفعل ممتنع اما بعده فلانه ان اتى المكلف
بالفعل فقد انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان تركه عصى فلا نسخ
واما معه فلامتناع توارد الاثبات والنفي على شيء واحد في حالة واحدة
واستدل على جواز النسخ قبل الوقت بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر
بذبح ولده اسمعيل عليه السلام ونسخ عنه قبل التمكن من الذبح اما انه امر
بذلك فقوله يا ابت افعل ما تؤمر وكان الذبح وباقدام ابراهيم عليه السلام

على الذبح وبترويعه اي بتخويفه ولده اسمعيل فانه لو لم يؤمر به
لما جاز شيء من ذلك واما انه نسخ فلقوله وفديناه بذبح عظيم واما
انه كان قبل الوقت فلانه لو تمكن ولم يذبح عصى بتاخيره واعترض
عليه بجواز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت
يسع الذبح فيه فلا يكون النسخ قبل الوقت واجاب بجوابين
احدهما ان ذلك اي كون الواجب موسعا لا يمنع رفع تعلق الوجوب
بالمستقبل لان الامر باق عليه اي على المكلف ما لم يات بالفعل في اول
الوقت الموسع وهو اي بقاء الامر عليه هو المانع عندهم جدا اي توارد
النفي والاثبات على محل واحد في حالة واحدة فيمتنع النسخ في باقي الوقت
الموسع وبعد انقضائه لانقطاع التكليف بنفسه وفي اول الوقت
تحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون قبل الوقت الموسع والثاني انه
لو كان موسعا لاخره لان العادة تقضي بتاخير مثل ذلك الفعل الهائل
رجاء نسخه او موت احدهما لعظم الامر واعلم ان المصنف صدر
المسئلة بجواز النسخ قبل وقت الفعل ثم انه قال في قصة ابراهيم عليه
ونسخ قبل التمكن وهما متغايران لان المراد بالتمكن هو ان يمضي بعد
وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به وقد يكون ذلك
بعد دخول الوقت لكنه فعل كذلك اشارة الى انهما سواء فان النسخ قبل
التمكن يتصور على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لا تصوموا غدا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول الوقت قبل انقضاء زمان
يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم
الذي شرع في صومه قيل لا تتم فاشار الى الوجهين باختلاف العبارة
وقد دفع بعض الاصوليين هذا الاستدلال بان ابراهيم لم يؤمر بالذبح
وانما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه واجاب المصنف
بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ودفعوا
ايضا بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه الحاصل صحيحا بعد الذبح وبانه يجوز

ان الله تعالى جعل صفيحة حديد او نحاس على حلقه فيمتنع الذبح
واجاب بانه لا يسمع هذا الدفع لانه لو ذبح والتحم لم يحتج الى
الفداء ولانه يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال عند المعتزلة
ومع ذلك يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح عند
وجود الصفيحة والحق انه لا نسخ لامور منها انه كان في المنام اذ
قال اني ارى في المنام اني اذبحك ومع ذلك فليس في كلامه ما يدل
على انه كان مامورا بذلك في المنام فان قيل رؤيا الانبياء وحي قلنا
سلمناه ولكنه يحتمل التاويل كرؤيا يوسف عليه السلام اني رايت احد
عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وكان تاويله
ما كان وكرؤيا نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اعطي سوارين
واوّلهما بمسيلمة والاسود العنسي وغير ذلك مما فيه كثرة ومنها
تفويضه الى راي اسمعيل اذ قال فانظر ماذا ترى ولو كان
مامورا لما فعل ذلك ومنها قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل
ما امرت ومنها لفظ الفداء فانه انما يكون مع تصور الاصل لا انتساخ
وقوله لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ممنوع لجواز ان
يكون هو تاويل رؤياه فلا يلزم منه بدليل قوله عند الملابسة بالذبح
قد صدقت الرؤيا دون قد حققتها لان تحققها كان ذبح الكبش
دون الولد وانما تسميه فداء بناء على ظاهر ما حمل ابرهيم عليه السلام
رؤياه والله اعلم واحتج المانعون بان المكلف ان كان مامورا
بالفعل في ذلك الوقت توارد النفي والاثبات فكان مامورا به غير
مامور به وان لم يكن فلا نسخ واجاب بانه لم يكن مامورا به في ذلك
الوقت بل كان قبله وانقطع التكليف عنه عند حصوله بالناسخ كما ينقطع
بالموت ولقائل ان يقول حال ورود الناسخ هو مامور به او لا فان كان
الثاني فلا نسخ بالضرورة وان كان الاول فاما ان يكون انقطاعه بنفسه

فلا نسخ او بالناسخ فيرد التوارد ولا محيص الا بالذي ذكره علماؤنا
المحققون ومن طالع التقرير اطلع على ذلك والاستشهاد بالانقطاع
بالموت فاسد لانه ينقطع التكليف به فلا توارد للنفي والاثبات فيه
قال مسئلة الى اخره مثل صوموا ابدا جاز نسخه عند الجمهور خلافا
لبعض الاصوليين وان كان خبرا مثل الصوم واجب مستمر ابدا
فالاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض وقد تقدم وجهه واحتج
المصنف على الاول للجمهور بان قوله صوموا ابدا لا يزيد على صم غدا في
الدلالة على تعين الوقت والتنصيص عليه ثم جاز نسخ صم غدا قبل دخول
غد لما ذكرنا فكذلك صوموا ابدا وقال المانعون نسخ الامر المقيد بالتابيد
يوجب التناقض لان صفة التابيد تقتضي الايجاب ابدا ونسخه يقتضي عدمه
في بعض الاوقات واجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غد او من
انقطاع التكليف قبل غد بالناسخ كانقطاعه بالموت وفيه نظر قد مر في اخر
المسئلة المتقدمة قال مسئلة الى اخره مذهب جمهور الاصوليين جواز
النسخ من غير بدل خلافا لبعضهم ودليل الجواز وجهان احدهما بناء على
متابعة المصلحة فان مصلحة المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير
بدل والثاني انه واقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ
تحريم ادخار لحوم الاضاحي كذا واستدل المانعون بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها فانه يدل على انه لا بد من بدل وفيه نظر لانها شرطية
وهي لا تدل على وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل ثم اجاب بانه ليس
محل الخلاف فانه في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في اللفظ والاية على تقدير الدلالة
فانما تدل على الاتيان ببدل في نسخ اللفظ لان الضمير يرجع الى الاية وهي لفظ سلمنا
ان هذه الاية متناولة نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا
بقاءها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ
بلا بدل خير من بقاء الحكم لمصلحة تعلمها ولو سلم انها تدل على انه لا يقع بدونه لا يلزم
عدم الجواز لان عدم الوقوع لا يستلزمه قال مسئلة الى اخره النسخ ببدل
اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان بحله وببدل مساو كنسخ

وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة ويجوز
يجوز النسخ واما ببدل اثقل فالجمهور على جوازه خلافا لبعض
الشافعية وللجواز وجهان الاول ما تقدم ان الحكم ان شرع لمصلحة
جاز ان تكون المصلحة في ذلك والا فالاظهر الجواز لان الفاعل
المختار يفعل ما يشاء بارادته والثاني الوقوع كنسخ التخيير بين
الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين وكنسخ وجوب
عاشوراء بوجوب صوم رمضان وكنسخ الحبس في البيوت للزناة
الى وجوب الجلد او الرجم وللمانعين ثلثة اوجه الاول ان
النسخ ببدل اثقل ابعد عن مصلحة المكلفين لانهم التزموا زيادة مشقة
وان تركوا اثموا واجاب بانه لو صح لزم مثله في ابتداء
التكليف لان الناس كانوا في سعة الاباحة فالنقل الى التكليف
كان بعيدا عن المصلحة لما ذكرتم ولزم ايضا في تضعيف بعد القوة
والثاني انه لو جاز النسخ ببدل اثقل لزم الكذب في قوله تعالى يريد
الله بكم ان يخفف عنكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر والتالي باطل لاستحالته وذلك لان الاشد ينافي
ارادة التخفيف واليسر دون العسر والنسخ ببدل اثقل يدل على
خلاف ذلك فيلزم الكذب واجاب بانا لا نسلم عمومهما في ارادة
التخفيف واليسر في كل شيء سلمناه ولكن سياقهما يدل على التخفيف
واليسر في المآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او يكون من
باب تسمية الشيء باسم عاقبته فيكون سمى التثقيل والعسر بالتخفيف
واليسر فان عاقبته يؤول الى التخفيف واليسر بسبب نيل
الثواب ورفع العقاب مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فانه
لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب جعلهما غاية
الولادة والبناء تسمية للشيء بعاقبته ولئن سلم ارادة التخفيف

يوم الخميس مطلقا على الفور لكنه مخصوص بما ذكرنا من الصور
كما خصصت ثقال التكليف والابتلاء بالاتفاق والثالث قوله تعالى
ما ننسخ من آية الآية يدل على ان البدل يكون خيرا او مثلا والاثقل
ليس بخير ولا مثل واجاب بانه خير باعتبار عظم الثواب مال
مسئلة نسخ التلاوة او الحكم او كليهما جائز عند الجمهور
خلافا لبعض المعتزلة وللجواز وجهان احدهما تابع المصلحة
وقد تقدم وجه ذلك والثاني الوقوع اما التلاوة فقط فلما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه واما الحكم فقط
فلان حكم آية الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول قد نسخ دون
تلاوته واما هما فلما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس فقد نسخت التلاوة
ايضا واختلفوا في منسوخ اللفظ جواز مسه للمحدث قال والاشبه
الجواز واحتج المانعون عن جواز نسخ احدهما بدون الاخر بان
التلاوة مع الحكم كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم فكما لا انفكاك
لا ينفك التلاوة عن الحكم واجاب بمنع العالمية مع انها ليست بزائدة عليه
او مغايرة له بل هي هو ولا نسلم ثبوت المفهوم ولو سلم منع عدم انفكاكه
عن المنطوق ولو سلم مغايرة العالمية للعلم وان المفهوم لا ينفك عن المنطوق
لم نسلم ان التلاوة لا ينفك عن الحكم لانها امارته ابتداء لا دواما فاذا نسخت
لم ينتف الحكم اذ لا يلزم من انتفاء الامارة انتفاؤه وكذا العكس اذ لا يلزم من
انتفائه انتفاؤها وقالوا ايضا لا يجوز نسخ الحكم بدون التلاوة لان بقاءها
يوهم بقاءه لكونها امارة له فيوقع المكلف في الجهل ويزول فائدة القران
وهي بيان الاحكام التي يدل عليها الفاظ القران فاذا انتفى الاحكام زالت

الفائدة وأجاب بأن هذا الدليل مبني على التحسين العقلي وهو
مردود ولو سلم فلا نسلم الوقوع في الجهل لقيام الدليل فإن المكلف إن
كان مجتهدا يعلم الدليل الناسخ فلا جهل وإن كان مقلدا يرجع إلى المجتهد
ويقبل منه ولا نسلم أن يزول فائدة القرآن فإن فائدة التلاوة ليست
تنحصر في الحكم بل من فائدتها بيان الإعجاز واستحقاق الثواب بتلاوته
وجواز الصلوة بها قال مسئلة إلى آخره المختار جواز نسخ تكليف
بالإخبار عن شيء بتكليفنا بالإخبار بنقيضه مثل أن نكلف بالإخبار عن
وجود زيد ثم نكلف بالإخبار عن عدمه وأما مدلول الخبر فإن كان
مما لا يتغير بأن يكون واجبا كقولنا الله موجود والعالم حادث
وشريك الباري ممتنع فنسخه باطل وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره
مثل أن يقال زيد مؤمن أو كافر فكذلك على المختار خلافا للمعتزلة
قالوا مدلول الخبر إذا كان حكما مثل أنتم مأمورون بصوم كذا يجوز
أن ينسخ بلا نزاع قال المصنف استدلالهم بذلك يرفع الخلاف بينهم وبين
المانعين لأن ذلك خبر بمعنى الأمر كما في قوله تعالى والوالدات يرضعن
أولادهن فيكون إذ ذاك نسخا لمدلول الأمر دون الخبر وإن ارتفع النزاع
وفيه نظر لأن ذلك إنما يلزم إذا قصدوا في الاستدلال على تلك الصورة خاصة
أما لو قالوا إذا ذلك جائز فكذا غيره بجامع كونهما خبرين فالمانع يحتاج
إلى الفرق وقد لا يقول به المجوزون قال مسئلة إلى آخره يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب كنسخ العدة بالحول بأربعة أشهر وعشر ويجوز نسخ
السنة المتواترة بالسنة المتواترة والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر
وأما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون بخلاف تخصيص العام المتواتر
بالآحاد كما تقدم والفرق أن النسخ يرفع ما ثبت بالمنسوخ بخلاف
التخصيص فإنه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز
نسخ الخبر المتواتر بالآحاد بأن المتواتر مقطوع به والآحاد مظنون
والمظنون لا يقابل بالمقطوع بل يترك به ويعمل بالمقطوع واحتج المجوزون

بأنه أوجه الأول الوقوع فإن أهل قباء سمعوا منادي رسول
الله صلى الله عليه وسلم ينادي ألا إن القبلة قد حولت من بيت المقدس
إلى الكعبة فاستداروا إلى الكعبة كهيئتهم ولم ينكر الرسول عليه السلام
مع أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر
وخبر المنادي من الآحاد فلو لم يجز نسخ المتواتر بالآحاد
لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولأنكر الرسول عليه السلام
وفيه نظر لأن علمهم بالتوجه إلى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر
بل بمشاهدتهم توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه فلا يكون مما نحن فيه
وأجاب بأنا لا نسلم أنهم تحولوا بمجرد قول المنادي بل تحولوا
لأنهم علموا بالقرائن المنضمة إلى خبر المنادي كإعلان الناس بذلك
وقربهم من مسجد النبي عليه السلام وإنما حملنا على هذا المأخذ لما
من الأدلة على عدم جواز ذلك ولقائل أن يقول الخبر بتلك القرائن
إما أن بلغ إلى قوة المتواتر في القطع أو لا والأول ممنوع والثاني
غير دافع والثاني أنه صلى الله عليه وسلم كان يرسل آحاد الصحابة
إلى الأقطار بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الآحاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز
للرسول عليه السلام أن لا يفرق وأجاب بأن معناه أن الإرسال
ووجوب القبول صحيح إلا أن يكون خبر الواحد مما ذكرنا وهو
أن يكون ناسخا للمتواتر فإنه إن كان من ذلك حمل على القرائن
لما ذكرنا وفيه نظر لما تقدم آنفا والثالث أن قوله تعالى قل لا أجد فيما
أوحي إلي محرما على طاعم نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من
السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب الآحاد فجاز نسخ القرآن
بالآحاد فنسخ الخبر المتواتر به أجدر وأجاب بجوابين أحدهما منع
أن هذه الآية منسوخة فإنها لا تدل على إباحة الجميع حتى يكون تحريم
كل ذي ناب ناسخا لها لأنه يدل على عدم الوجدان وعدم وجدان المحرم

لا يدل على اباحة الجميع وفيه نظر لان علامة وجدان الحرج للتنازع
يدل على الاباحة لا محالة والثاني ان معنى الاية لا اجد الان محرما
فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا
على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصلي وهو ايضا ليس
بنسخ واذا وقع حكمان متنافيان فتعيين الناسخ بامور منها علم
تاخر احدهما عن الاخر ومنها ان يقول الرسول عليه السلام هذا ناسخ وا
اخر هذا القسم وان كان اصح في الدلالة لان الاول عام في حيوته
عليه السلام ومماته والثاني خاص بحيوته ومنها ان يقول ما في معناه
مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال
على نسخ النهي عن زيارة القبور ومنها الاجماع بان يجمع الامة على ان
هذا ناسخ ولا يعين تعيين الصحابي اذ قد يكون تعيينه عن اجتهاد
وفي تعيين الصحابي تاخر احد المتواترين نظر لان دليل
قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل القبول فهو ان النسخ لا يكون
بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد مبين للناسخ لا ناسخ
لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد واما
دليل المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جايز
ولا يثبت كون الحكم منسوخا بقبليته في المصحف لجواز ان يكون
المقدم في المصحف متاخرا في النزول اذ ترتيبه ليس على ترتيب
النزول ولا يثبت الناسخ بحداثة سن الصحابي الراوي لجواز
ان يكون الحديث رواية من تاخر صحبته متقدمة او ان
يروي عن غيره ولا يثبت ايضا بتاخر اسلام الصحابي الراوي لان
تاخره لا يستلزم تاخر ما اخبر به ولا بكونه موافقا للاصل
فانه لا يدل على النسخ اصلا واذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ فالوجه

الوقف لا التخيير وقالت مسلم الى اخره نسخ السنة بالكتاب جايز
عند الجمهور وعن الشافعي فيه قولان للجمهور وجهان احدهما انه
لو فرض وقوعه لم يمتنع لغيره للقطع بانه لا يمتنع لذاته والاصل عدم الغير
والثاني انه واقع فان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم
مباشرة الصايم بالليل ثبت بالسنة ونسخ بقوله تعالى فالان باشروهن
وصوم يوم عاشورا ثبت بالسنة نحن احق بسنة موسى
ونسخ باية الصيام واعترض بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور
بالسنة ووافق القران فاستغنى بالقران عن نقل السنة الناسخة
واجيب بان تجويز ذلك يمنع تعيين ناسخ ما ابدا فان اي ناسخ
فرض امكن ان يدفع بذلك وفيه نظر لان ذلك يحتاج اليه اذا ثبت
مناف لمحل النزاع فان الاصل يدل على منعه فاذا وقع على خلاف
الاصل يحمل على ما ذكر جمعا بين الادلة واما اذا لم يكن مناف كما
في نسخ السنة بالسنة والكتاب بالكتاب فلا يحتاج الى ذلك واحتج
المانعون بوجهين احدهما ان القران بيان للسنة والناسخ ليس ببيان
بل رافع اما الثانية فظاهرة واما الاولى فقوله وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فان الذكر هو القران فكان معناه والله
اعلم وانزلنا اليك القران لتبين به ولا تبيين في النسخ واجاب بان
المراد بالتبيين هو التبليغ لعمومه في القران كله ولو سلم انه ليس بمعنى
التبليغ بل هو بمعنى التبيين ولكن لا نسلم ان النسخ ليس ببيان ولو سلم انه
ليس ببيان فمن اين ثبت نفي نسخ السنة لان غايتها ان يدل على انها
مبينة للقران لان مفعول لتبين هو ما انزل اليهم وما نزل اليهم
هو القران فيكون معناها التبيين بالقران القران ولا شك في ان القران

بعضه ببعض ولا تعرض للسنة فيه اصلا د الثاني ان نسخ السنة
بالقران منفر للناس عن النبي وعن طاعته لانه يوهم ان الله لم يرض
بما سنه الرسول وفيه نظر لانا نمنعه وطاعته صلى الله عليه وسلم ليست
بمنحصرة في سنته عليه السلام فلا يكون منفرا عنه وعن طاعته بل عن
سنته المنسوخة اجاب بانه اذا علم ان الرسول عليه السلام مبلغ
للاحكام لا واضع لها لا نفرة ولقائل ان يقول هو مبلغ لما انزل عليه من
القران وليس الكلام فيه وانما الكلام فيما كان من سنته عليه السلام
لا مطلقا بل من جهة كونه منسوخا بالكتاب واذا لم يجوز ذلك
اندفعت فوجب المصير اليه قال مسئلة الاكثر على جواز نسخ القران
بالخبر المتواتر جائز عند الجمهور خلافا للشافعي لنا للجمهور ما تقدم
انه لو امتنع لم يمتنع لذاته فكان للغير والاصل عدمه واستدل
ايضا بالوقوع فان قوله لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى الوصية
للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة ونسخ الجلد
الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة واجيب بانه لو كان كذلك لزم نسخ المعلوم بالمظنون
لان السنة في الصورتين من الاحاد ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف
الغرض لان الغرض ان خبر الواحد الذي هو المظنون لا ينسخ القران
وهذا الغرض ليس بمصرح به ولكنه لزم من المدعى بطريق المفهوم
لان تقييد الخبر بالمتواتر في المدعى يدل على انه لا يجوز نسخ القران
بخبر الواحد وفي عبارته تسامح ولو قال واجيب بمنع التواتر
لكفى واستدل الشافعي ومن تابعه بان الناسخ لا بد ان يكون خيرا
من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية والسنة ليست
بخير من القران ولا مثلا له ولان نسخ الاية لا بد ان يكون من الله لقوله تعالى
نات بخير والضمير لله والخبر المتواتر ليس كذلك وفيه نظر لانهما

نسخ حكمه وقد تقدم وجوابه ما ذكرناه في الغير ولان
الضمير اسم ذات فكان من باب مفهوم اللقب وهو ليس
بحجة واجاب بان المراد بالنسخ في الاية نسخ الحكم لان
الخيرية تحصيل فيه لا في الفاظ القران لانها في ذلك سواسية
اما الحكم فقد يكون بعضه اقرب الى المصلحة او اكثر ثوابا
فكان خيرا وفيه نظر لان القران افصح وفصيح وتجوز ان يكون
الافصح خيرا وبان ما اتى به الرسول عليه السلام صح اطلاق نات
عليه لانه ايضا من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وفيه نظر لان الاطلاق اما ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز والاول ممنوع والثاني خلاف الاصل
واستدل ايضا بان قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
يدل على ان الرسول لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه وفي
نسخه بالسنة المتواترة ذلك واجاب بانه ظاهر في الوحي بغير
قرينة الحال تشعر بان المراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان
ابدل ما يوحى الي بعضه ببعض وفيه نظر لانه يلوح الى ان السنة
ليست بوحي وهو مناف لما تقدم في الجواب الاول قال ولو سلم
ان المراد به منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها
لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي وفيه نظر لانه حينئذ لا يبقى لقوله
من تلقاء نفسي فائدة اذ لا وجود له على ذلك التقدير قال مسئلة الجمهور على
ان الاجماع القطعي لا ينسخ عند الجمهور خلافا لبعض الاصوليين
حجة الجمهور ان الاجماع القطعي لو نسخ لنسخ بنص قاطع او اجماع قاطع او

بتعينهما والاول يستلزم خطاء المنسوخ لاعتقاد صحة القائلين هذا
باطل وفيه نظر لان بالاجماع الثاني لا يلزم ان يكون الاول منسوخا
اذ ليس الثاني ثابتا بطريق النسخ بل كان الاول صحيحا في حق
لما راى اهله في حكمه من المصلحة ثم تغيرت في وقت اخر
فاجمعوا على خلافه وليس في ذلك ما يدل على خطاء الاول
والثاني اعني نسخه بتعينهما فابعد لان بين النص القاطع والاجماع
القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على غيره قال شيخي العلامة
وانما قيدنا الاجماع بالقطعي لان قوله للعلم بتقدم القاطع يدل
على ان المراد ذلك واحتج المجوزون بان الامة لو اجتمعت
على قولين فهو اجماع على كون المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ
بايهما كان فلو اجمعوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاول
ولا يجوز الاخذ الاخر لما اتفقوا عليه واجاب بما معناه لا نسلم
وقوع انعقاد الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من
الخلاف ولو سلم فلا نسخ للاول للاجماع الاول لانه مشروط بعدم
الثاني واذا وقع انتفى شرط الاول فانتفى الاول لانتفاء شرطه
لا لكونه منسوخا ولو قيل في الجواب الاجماع الثاني ظني لكونه
مختلفا فيه فلا ينسخ الاول ان كان قطعيا وان لم يكن خرج من
محل النزاع لان الكلام فيه لما ذكرنا من التقييد صح ايضا قال مسئلة
الى اخره الاجماع لا يكون ناسخا عند الجمهور خلافا لعيسى بن ابان
وبعض المعتزلة واحتج الجمهور بان الاجماع ان كان عن نص كان
هو الناسخ لا الاجماع وان كان عن غيره فعن قياس بالضرورة
وحينئذ لا يخلو من ان يكون الحكم المنسوخ به قطعيا او ظنيا فان

كان الاول كان الاجماع خطاء لانه لا ينعقد على خلاف القطعي
والخطاء لا يكون ناسخا وان كان الثاني فلا يكون منسوخا
لكونه منتفيا بانتفاء شرط العمل به وهو الرجحان على معارضه
الذي هو سند الاجماع فانه ليس براجح عليه والا لزم ان يكون
الاجماع خطاء وانما يكون منتفيا بانتفاء شرطه لا بالناسخ لا يكون
منسوخا واحتج المجوزون بان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام
من الثلث الى السدس بالاخوين وقال له ابن عباس كيف تحجب
الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة قال حجبها قومك يا غلام وذكر دليل
على ان الاجماع يكون ناسخا وفيه نظر لانه يجوز ان يكون معنى قوله
حجبها قومك انهم يطلقون التثنية على الجمع واجاب بان حجب
الام عن الثلث انما يكون نسخا اذا ثبت قطعا ان المفهوم حجة حتى
يلزم بطريق المفهوم انه اذا لم يكن له اخوة لا يكون للام السدس وثبت
ان الاخوين ليسا باخوة قطعا وليس كذلك فان كل واحد منهما مختلف فيه
ولو سلم ثبوتهما قطعا وجب تقدير نص دال على حجب الام عن الثلث
والا لكان الاجماع خطاء لكونه مخالفا للقطعي وحينئذ يكون الناسخ
ذلك النص لا الاجماع قال مسئلة الى اخره القياس المقطوع ما يكون
حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون ما لا يكون كذلك
بان يكون بعض ذلك او كله ظنيا واختار المصنف ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول وهو ان القياس المظنون لا يكون
ناسخا فلان ما قبله اي الذي يفرض كونه منسوخا به ان كان قطعيا
لا ينسخ بالمظنون وهو ظاهر وان كان ظنيا تبين بالقياس المظنون
زوال شرط العمل به وهو رجحانه على معارضه سواء كان المصيب واحدا

اولا واذا انتفى الشرط العمل به لم يثبت العمل وما لم يثبت لا ينسخ
واما الثاني وهو انه لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس اما
المظنون قطعيا كان او ظنيا بتبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون
الى اخر ما ذكرنا في الاول واما القياس المقطوع فينسخ بدليل قطعي
في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لان حكم هذا القياس كحكم النص القاطع فكما
جاز نسخ القاطع بالقاطع جاز نسخ القياس القطعي بالقطعي وفيه تشكيك
فان شرط العمل به لا يزول وهو رجحانه اذ زال منتف فلا يكون نسخا كالمظنون
واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم الاطلاع
على ناسخه ثم اطلع على الناسخ تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول
عليه السلام ومن قال بان القياس المظنون يجوز ان يكون ناسخا
قاسه على التخصيص بالقياس المظنون لان النسخ بيان كالتخصيص واجاب
بان هذا الدليل منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فان التخصيص
بكل منها جائز دون النسخ قال مسئلة الى اخره اختلفوا في جواز نسخ
الاصل كالتافيف مثلا والفحوى على ثلثة مذاهب الاول وهو المختار
انه يجوز نسخ اصل الفحوى بدون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى بدون
اصله والثاني انه يجوز نسخ كل منهما بدون الاخر والثالث انه يمتنع
نسخ كل منهما بدون الاخر حجة المختار ان جواز التافيف بعد
تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف الذي هو
الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو الفحوى واما بقاء تحريم التافيف
فانه يستلزم تحريم الضرب لان بقاء تحريم التافيف لو لم يكن مستلزما لتحريم
الضرب لم يعلم تحريمه من تحريم التافيف وليس كذلك واذا كان بقاء
تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريمه الذي هو الفحوى
بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل قال من جوز نسخ كل منهما
بدون الاخر انهما دلالتان متغايرتان دلالة اللفظ على تحريم التافيف ودلالته

على تحريم الضرب فان اولهما بالمنطوق والثانية بالمفهوم وحينئذ
جاز رفع كل واحد منها بدون الاخر واجاب بوجود المانع
وهو الاستلزام فان رفع حكم هو لازم بدون رفع حكم هو
ملزوم غير جائز لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم واحتج
القائل بامتناع نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر بان
الفحوى تابع للاصل والتابع لا يوجد بدون المتبوع فاذا ارتفع
ذلك ارتفع التابع ولم يتعرض للجانب الاخر لظهور الاستلزام
على ما مر واجاب بان الفحوى تابع لدلالة اللفظ لا للحكم وهي باقية
الا انه لا يجوز العمل بمقتضاها بدليل خاص بالاصل فبقي الفحوى لبقاء
متبوعه الذي هو الدلالة قال مسئلة الى اخره اذا نسخ حكم اصل
القياس نسخ حكم الفرع ايضا هو المختار عند المصنف خلافا للحنفية
حجة المختار ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع
خرجت العلة عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع لما لا يلزم وجود
المعلول بدون العلة وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب
لاعتبار العلة بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل فلا يلزم من انتفائه
انتفاؤها لجواز ان تبقى لحكم الفرع واحتج للحنفية بوجهين احدهما
ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فانه
تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته
على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع واجاب بانه
يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة فينتفي الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة
وفيه نظر لان المراد بالحكمة ان كان العلة فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم
زوالها لما سلفناه لكن لا نسلم زوال الدلالة عليها ونهاية المطلوب
وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول

وهو غير جائز والثاني انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على
انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجاب بانا
ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء
حكم الفرع لانتفاء علته وفيه بحث لانه ينافي ما ذكر في الجواب الاول
ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء
حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيف قد تقدم قال مسئلة الى اخره
الناسخ قبل ان يبلغ المكلف لا يثبت حكمه كما اذا ورد الامر باستقبال
بيت المقدس ثم ورد الناسخ وهو الامر باستقبال الكعبة في المدينة
لا يثبت الحكم في حق اهل اليمن حتى يبلغهم وهو المختار عند المصنف
واحتج بانه لو ثبت حكمه قبل تبليغه كان الشيء الواحد واجبا وحراما
في حالة واحدة وهو محال وذلك لانا نقطع بان المكلف لو ترك
الواجب الاول قبل بلوغ الناسخ اثم لكونه واجبا والغرض ثبوت
حكم الناسخ فكان حراما في حال كونه واجبا ولانه لو عمل المكلف
قبل بلوغ الناسخ اليه بالثاني عصى بالاتفاق ولو كان حكم الناسخ ثابتا
قبل تبليغه لم يكن كذلك وفيه بحث لانا لا نسلم انه اذا ترك اثم فان الاثم
انما يكون بترك ما امر الشارع به وذلك لم يبق امر الشارع في
الواقع ولا نسلم انه اذا عمل بالثاني عصى لانه انما يكون عاصيا لو فعل غير
المشروع والغرض ثبوتيته كذلك فكان فعله غير محظور فاني يعصي
واحتج ايضا بانه لو ثبت حكمه قبل ذلك لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه
السلام الى الرسول عليه السلام اذ لا فرق بين الصورتين وليس كذلك
بالاتفاق ولقائل ان يقول الفرق بين فان الحكم ما لم ينزل على النبي
عليه السلام لم يلزمه ولا الامة ولا يسمى شرع محمد الا باعتبار المآل بخلاف
ما اذا نزل فانه اذا لزمه ولم يختص به لزم الامة لانه عليه السلام
اصلهم هذا هو التحقيق المعتبر والا لزم ان يكون المكلف ممتثلا عاصيا

مطلقا بالنسبة الى خطاب يرد بعد زمان وينسخ ولم يعلمه
ويتمكن الاول او اتى بالثاني واحتج القائلون بثبوت حكمه قبل
التبليغ بان الناسخ حكم متجدد وكل ما هو كذلك لا يتوقف على علم المكلف
كسائر الاحكام المتجددة واجاب بان التمكن من الامتثال لا بد منه
وهو منتف لانه لا يكون الا بالعلم والغرض عدمه قال مسئلة الى اخره
الجمهور على ان زيادة عبادة مستقلة ليست بنسخ وعن بعض الاصوليين
ان زيادة صلوة سادسة اي زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ والمنسوخ قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
لانها تجعل ما كان وسطى غيرها وهو باطل لان النسخ انما يكون في الاحكام
الشرعية وكون التي وسطى ليس كذلك واما زيادة جزء مشترط
كزيادة ركعة في صلوة او زيادة شرط كوصف الايمان في رقبة
الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما اذا قيل في السائمة زكوة
ثم قال في المعلوفة زكوة فذهبت الشافعية والحنابلة الى انها ليست
بنسخ وذهبت الحنفية الى انه نسخ وقيل الثالث يعني الزيادة التي ترفع
مفهوم المخالفة نسخ فقط وقال عبد الجبار ان غيرت الزيادة المزيد
عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل به بعدها على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر
وكزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف فان الحد بعد زيادة
عشرين لو اتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وانما يلزم ان يضم
اليها عشرون وكزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين كما لو خير
اولا بين الاعتاق والصيام ثم خير بينهما وبين الاطعام وان لم تغير
الزيادة المزيد عليه تغييرا شديدا الى ذلك الحد لم يكن الزيادة نسخا
كزيادة التغريب على الجلد وقال الغزالي ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه
بحيث يرتفع التعدد بينهما كزيادة ركعة في الفجر فنسخ والا فلا كزيادة عشرين

في القذف واختار المصنف ان الزيادة ان رفعت بدليل شرعي
حكما شرعيا بعد ثبوته فنسخ لان النسخ حقيقة في رفع حكم شرعي بدليل
شرعي وما خالفه بان لا تكون الزيادة حكما شرعيا او تكون ولكن
رفع لا بدليل شرعي لا يكون نسخا وفرع على هذا فروعا منها ان
الشارع لو قال في السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة زكوة وكان المفهوم
من الاول مرادا كان نسخا لان الثاني دليل شرعي وقد رفع حكما
شرعيا وهو عدم وجوب الزكوة المفهوم من قوله في السائمة زكوة
وان لم يكن المفهوم مرادا لا يكون نسخا لان الثاني وان كان دليلا
شرعيا الا انه لم يرفع حكما شرعيا لان عدم وجوب الزكوة في المعلوفة
اذا لم يكن مرادا للشارع بطريق المفهوم كان ثابتا بالاصل وذلك لا يكون
نسخا ومنها لو زيدت ركعة في الصبح كان نسخا لتحريم الزيادة لان
الزيادة على الركعتين قبلها كانت حراما والحرمة حكم شرعي رفعت
بدليل شرعي ومنها زيادة التغريب على الحد فانها ناسخة. فانها قبل
وجوبه كان حراما ووجوبه رفع حرمته فان قيل رفع تحريم
الزيادة ليس بنسخ لان تحريمها ثابت بالاصل اذ هو مبقي عليه وهو ليس
بنسخ اجيب بان الثابت به عدم وجوب الزيادة واما تحريمها
فشرعي لانه لما كان مبطلا للاتيان بالمامور به كان حراما ومنها لو
خير المكلف في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسلها
على العين كان نسخا لان التخيير حكم شرعي وقد رفع وجوب الغسل
وهو ايضا حكم شرعي ومنها لو قال الشارع واستشهدوا شهيدين
ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين لم يكن نسخا لان مفهوم الاية ان شهادة الشاهدين
حجة وثبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع من ذلك شيئا ولو ثبت مفهوم
قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان لا يكون الحكم بشاهد ويمين نسخا لان مفهوم اللقب ليس
الخطاب

الخطاب الاستشهاد في المذكور لا انحصار الحكم في المذكورين فمفهوم
بالمذكورين لم ينف الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامرأتين فلا يكون
نسخا ومنها لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو لم يكن لانه انما حصل
بالزيادة وجوب فعل مباح الاصل ومثل ذلك لا يكون نسخا القايلون
بان زيادة اشتراط غسل عضو يكون نسخا قالوا قبل الزيادة كانت
الطهارة بدونها مجزية وبعد الزيادة لم تكن مجزية فارتفع بالزيادة
الاجزاء وهو حكم شرعي فيكون نسخا واجاب بان معنى كون الطهارة
مجزية امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع ذلك بالزيادة وانما ارتفع
بالزيادة عدم توقف الطهارة على شرط آخر وهو ليس بحكم شرعي
لاستناده الى حكم الاصل فلا يكون نسخا وكذلك لو زيد في الصلوة ما ليس
بمحرم فيها لم يكن نسخا لان رفعه يكون رفعا لما ثبت بالاصل ولكن
يجب حمل قوله ما ليس بمحرم على ما يجوز فيها من غير ان يرتفع
والتزم ان لا يكون وجوب ما هو مستحب في الصلوة او مكروه
فيها نسخا وليس كذلك لان وجوب ما هو مستحب فيها يكون رافعا
لحكم شرعي وهو الاستحباب فيكون نسخا قال مسئلة الى آخره اذا نقص
من العبادة ما يتوقف صحتها عليه من جزء او شرط كما اذا نقصت ركعة
من الرباعية او وجوب الطهارة فانها نسخا بالاتفاق واما في نسخ تلك
العبادة فقد اختلفوا فيه والمختار عند المصنف ان ذلك لا يكون نسخا
للعبادة وقيل هو نسخ وقال عبد الجبار نقصان الجزء نسخ دون نقصان
الشرط واحتج المختار بان نقصانها لو كان نسخا لوجوب العبادة لافتقر
لافتقرت في وجوبها بعد النقصان الى دليل ثان وليس كذلك بالاتفاق وذلك
لان وجوب العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصانها قد ارتفع بنقصانها
لان الغرض ان النقصان نسخ للوجوب فوجوبها بعده لابد من دليل
آخر واحتج من قال ان نقصانها نسخ لها بان تحريم العبادة بغير جزء

وشرطه كان ثابتا قبل نقصانها شيء فلم يثبت بعده جزء فرفعها
او وجوبها بدونه فارتفع التحريم المذكور بالنقصان فكان نسخا
للتحريم وفيه نظر لان تحريم الشيء بانتفاء جزئه او شرطه عند انتفاء
شرعي فقد لا يكون نسخا واجاب بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور
بل النزاع في نسخ وجوب العبادة بعد النقصان ولم يتحقق لان
تحققه يوجب بطلان الوجوب والفرض خلافه لعدم احتياجها اليه
بالاجماع ولقائل ان يقول الصلوة الثلاثية تنفي الرباعية والصلوة
بغير الطهارة تنفيها بطهارة فلم لا يجوز ان يكون الدليل الذي نسخ
الجزء او الشرط دليلا على وجوب الصلوة الثلاثية والصلوة بغير
طهارة قال مسئلة الجماهير ذهبت الاشاعرة الى جواز نسخ
وجوب معرفة الله وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبائح العقلية
ونفاه المعتزلة وهذه المسئلة فرع مسئلة التحسين والتقبيح العقليين
فمن قال بهما منع نسخ هذه الامور لانها عقلية وهي لا تنسخ ومن لم يقل
بهما جوزه لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله يفعل الله ما
يشاء وفيه نظر للقطع بان لا يشاء الله نسخ وجوب معرفته لانا
نقطع انه لا يشاء محو ذاته وصفاته ولان الاتفاق على ان الامور
الغير الشرعية لا يجوز نسخها واختلفوا ايضا في نسخ جميع التكاليف
فقال الغزالي لا يجوز واختار المصنف جوازه واحتج بان جميع
التكاليف احكام فلو جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وفيه نظر لما
تقرر في العقل انه في الحكيم يستلزم عبث ما هي حكمته وحكمة
ايجاد الجن والانس العبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فلو جاز نسخ العبادات كان الايجاد عبثا وهو محال
قال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية واحتج الغزالي بان
المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك

تكليف فلا يكون جميع التكاليف منسوخا واجاب المصنف
بان المكلف بعلم النسخ والناسخ ينقطع التكليف بها وبغيرها
فيعد ... فيها وهذا غلط لان المكلف بعلمها قبل النسخ او بعده
لا سبيل الى الاول لانه لا نسخ ولا ناسخ قبل النسخ فتعين الثاني
وهو تكليف لا ينقطع بالناسخ قبله وهو واضح ولا بعده والا
لتسلسل وهو محال وما كفى المصنف المعاندة حتى سعى في ابطال
الصحيح الحق والله اعلم قال القياس الى اخره لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع شرع في القياس فعرفه
وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قس النعل بالنعل واستعمل
في الشرع بمعنى تلويحا الى معنى البناء وفي اصطلاح الاصوليين
مساواة الفرع الاصل في علة الحكم والمراد بالفرع صورة
... فانها ... في حكم لاتحاد العلة نوعا وبالاصل الصورة
الملحق بها فتسميتها بذلك باعتبار ما يؤول اليه لانهما يصيران اصلا
وفرعا بعد القياس فلا يلزم دور وهذا تعريف القياس الصحيح
في نفس الامر ولم يمنعا وانما هو صحيح في نظر المجتهد وليس بمطابق
للواقع فلا يلزم المصوبة اذ يزيدوا في نظر المجتهد ... لانه
صحيح عندهم وان ثبت الغلط بتوهم ما ليس بعلة في نفس الامر علة
والرجوع عن الحكم وفيه نظر لان الحق لما كان متعددا عندهم لا يمكن الغلط
في القياس ولا عدم المطابقة اصلا والرجوع لا يدل على الغلط لان الثاني
حكم اجتهادي كالاول ... خلاف المخطئة ... لا يلزمهم هذه الزيادة
لان هذا التعريف تعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني عندهم غير صحيح ولو اريد

تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه فرع باصل في علة
الحكم واورد عليه قياس الدلالة وهو مساواة فرع الاصل في وصف
جامع لا يكون علة للحكم في نفس الامر ولا في ظن المجتهد بل يكون مساويا
لعلة دالا عليها مثل الجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الدالة على الشدة
المطربة لان الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة
دالة عليها فانه خارج عن التعريف المذكور للقياس لانه لم يذكر فيه
علة الحكم مع انه قياس فلا ينعكس الحد وفيه نظر لانا لا نسلم دلالتها
عليها لان الرائحة توجد بدونها كما قال يقولون لي انكه شربت
مدامة فقلت لهم لا بل اكلت سفرجلا ويعلم في الفقه في باب
حد الخمر واجاب بوجهين احدهما ان المراد غير قياس الدلالة
فكانه يعرف القياس في هذا الاصطلاح غير قياس الدلالة والثاني
انه قياس وليس بخارج عن التعريف لان المساواة في الوصف
الجامع الدال على العلة يتضمن المساواة في العلة واورد ايضا
على عكسه قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق
نقيض علة حكم الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب ايضا بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
بالنذر لم تجب بغير نذر فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلوة والحكم في
الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في
الفرع الوجوب بالنذر لانه علة للعلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل
عدم الوجوب بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواة
بين الاصل والفرع في العلة ولا في الحكم واجاب بثلاثة اوجه الاول
هو ان قياس العكس غير مراد من هذا التعريف وهو المذكور اولا في
جواب الايراد الاول والثاني ان المقصود هنا مساواة الاعتكاف

بالنذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المطلق المنذور وغيره لا
لانه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور في
اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في
اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلوة واما بالسبر بان يقال
الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر ولا
سبيل الى الثاني لان النذر لو كان له اثر في الاشتراط لاثر في اشتراط
الصلوة لكن لا اثر له في ذلك بالاتفاق فتعين ان يكون الموجب في
اشتراط الصوم هو الاعتكاف فقط فيكون ذكر الصلوة لبيان كون
النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلا
وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف
فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود قياس الصوم
بالنذر على الصلوة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم
في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلوة فانها لم يكن شرطا في الاعتكاف
لم يشترط فيه بالنذر فالصلوة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة
شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق حد القياس عليه
وينعكس قال وقولهم الى اخره لما ذكر ما هو عنده مرضي من حد
القياس ذكر حدودا ذكرها المتقدمون وزيفها الاول قولهم القياس
بذل الجهد في استخراج الحق وزيفه بان البذل حال القايس والقياس
هو المساواة المذكورة فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق الحد بدون
المحدود فلا يطرد وفيه نظر لانه لا هذا التعريف لا نسلم ان القياس هو
المساواة بل هو مصدر ولا شك حينئذ في كونه حالا قايمة بالقايس فيصدق
احدهما على الاخر والثاني قولهم هو الدليل الموصل الى الحق وزيفه بانه
مردود لصدقه على النص والاجماع لان كل واحد منهما دليل موصل الى
الحق فلا يطرد والثالث قولهم العلم عن نظر وزيفه بان العلم ثمرة
القياس والقياس سببه وهو غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود

فلا يطرد والرابع ما قاله ابو هاشم بانه حمل الشيء على غيره باجراء
حكمه عليه وزيفه بانه يحتاج الى ذكر الجامع لان حمل الشيء على غيره
باجراء حكمه عليه بغير جامع لا يكون قياسا والخامس ما قال القاضي
وهو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع
بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما واستحسنه وهو منقوض
بزيد قايم مثلا فانه يصدق عليه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
وهو كونهما جزئي جملة او صفة حكم وهو كونهما مسندا او مسندا
اليه بجامع بينهما وهو الاسناد ثم زيفه المصنف بقوله ان الحمل ثمرة
القياس وهو كما تقدم وبان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان
الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل لان القياس فرع
على ثبوت الحكم في الاصل فلو ثبت الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور
وبان قوله بجامع كاف فلا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة
او نفيهما لانها اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع لا اقسامه
وقد اورد بعض المتاخرين انه اخذ في تعريف القياس ثبوت
حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع القياس فيتوقف معرفته على معرفة
القياس فتعريف القياس به دور واجاب عنه بان هذا تعريف
للقياس الذهني ولا يتوقف معرفته بثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي
على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي لا يكون فرعا
للقياس الذهني بل هما متضايفان قال واركانه الى اخره هذا شروع
في بيان اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
لان كون الشيء مما يقوم به ذلك الشيء وقيام القياس بهذه الامور واكثر
الفقهاء على ان الاصل هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس الذرة على البر
في حرمة التفاضل فالبر هو الاصل وقيل هو دليل الحكم كالنص او الاجماع

الدال على حرمة التفاضل هو الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل هو
حكم المحل المشبه به وهو حرمة التفاضل في البر هو الاصل ذكره فخر الدين
الرازي في المحصول والفرع هو المحل المشبه وهو الذرة في مثالنا
وقيل الفرع حكم المحل المشبه والاصل ما يبتني عليه غيره ولا يبعد ان
يجمع لان الاصل يصدق على كل منها ولذلك اي ولاجل ان الاصل ما يبتني
عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه يبتني على الاصل لانه عرف به ويكون
اصلا للفرع لان الفرع يبتني عليه ومن شروط حكم الاصل ان يكون حكم الاصل
شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي
فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا
يحصل المقصود من القياس الشرعي وان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان
الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع واذا كان
حكم الاصل منسوخا زال الاعتبار بالجامع فلم يتعد الحكم الى الفرع وان
لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة ولابي عبد الله البصري
واحتج المصنف على ذلك بانه ان اتحدت العلتان اي العلة الجامعة
بين الفرع الاخير والمقيس عليه والعلة الجامعة بين المقيس عليه واصله
فذكر الوسط ضايع لانه حينئذ يقاس الفرع الاخير على الاصل الاول
وذلك كما تقول الشافعية في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح
ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط
ضايع لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم يتحد العلتان
فسد القياس لان الاولى يعني العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه
لم يثبت اعتبارها لانها ليست موجودة في اصل المقيس عليه مع ان الحكم
ثابت فيه والثانية اي العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله ليست
موجودة في الفرع الاخير كقول الشافعي في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ
به النكاح كالرتق والقرن فان كل واحد منهما عيب يفسخ به البيع فيفسخ

به النكاح ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع والعلة
الاولى التي هي كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها لانها ليست
بثابتة في الجب الذي هو اصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي
فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع الاخير الذي هو الجذام
هذا اذا كان حكم الاصل فيما يوافقه المستدل اما اذا لم يكن
ففاسد لتضمنه اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما
يتحقق اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل اذا لم يعترف بثبوت
الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف يلزمه الاعتراف بالخطاء
في الاصل لان المستدل يخالفه مثال ذلك قول الحنفي في وقوع
الصوم بنية النفل عن الفرض انه اتى بما امر به فيصح قياسا على
فريضة الحج فانه اتى بالحج بنية النفل من لم يحج يقع عن فريضة الحج
فان الحنفي لا يقول بوقوع الحج عن فريضة الحج اذا اتى به بنية النفل
واعلم ان مثل هذا يصير اليه بعض اصحابنا ويسميه قياسا الزاميا
لان الخصم يقول بان الحج يتادى بنية النفل فيقول الحنفي انت تقول
بذلك فان كان ذلك صحيحا وجب عليك ان تقول بصحة هذا ايضا للجامع
وهو الاتيان بالمامور به لكنك تقول بصحة ذلك فيكون هذا
صحيحا ولكنك لا تقول بهذا فلم يكن ذلك صحيحا والحق ان مثل هذا
ان كان في حيز الاستدلال لم يعتبر لعدم اعتراف المستدل به وان
كان في حيز الدفع فربما يكون مغتفرا في الجدل والا يكون معدولا
به عن القياس اي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع
ولا يكون مما لا يعقل حكمته كقبول شهادة خزيمة وحده والحكم به
فانه على خلاف ما استقر في الشرع من اباء الشهادة ولم تعقل
حكمته وكاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات فانها

معقولة ان لم يكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع لكنها لا تعقل
حكمتها فلا يمكن ان يكون حكم الاصل عدم التعليق وهو ما لم يوجد منا
سبا وبه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كالوصف الذي للمناسب
فان لها معنى ظاهرا وهو دفع المشقة او لم يكن له معنى ظاهر
كالتحسين يمينا في القسامة وان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب
وهو ان يستغني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بدليل بسبب
موافقة خصمه في حكم الاصل مع منع ما جعله علة له وابداء علة
اخرى له او مع منع الخصم وجود العلة في الاصل الاول يسمى مركب
الاصل لان الاصل اي الجامع وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة وذلك مثل
قول الشافعي رحمه الله فيما اذا قتل الحر عبدا المقتول عبد فلا يقتل
الحر به قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبا لكونه رقيقا فان
الشافعي يستغني عن اثبات عدم وجوب القصاص على الحر في
صورة المكاتب بدليل لان ابا حنيفة رحمه الله يوافقه لكن يمنع ما
جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان العلة عند ابي حنيفة رحمه الله
ليست الرق بل جهالة المستحق من السيد والورثة اذ لم يعلم ان
ايهما هو المستحق فاذا قال الحنفي العلة عندي في صورة المكاتب
جهالة المستحق فان صحت علتها بطل القياس لان العلة في الفرع
غير موجودة وان بطلت منع حكم الاصل فيقول لا نسلم انه لا يقتل
بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علته
الجهالة فاذا ابطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس فلا ينفك
القياس عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل والثاني يسمى مركب
الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت
زينب فهي طالق هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما

اذا قال زينب التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق لانتفاء
لكن ابا حنيفة رحمه الله يقول علة الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود
في الاصل فان صح ذلك بطل الحاق الفرع به لعدم وجود العلة فيه وان
لم يصح منع حكم الاصل فانه حينئذ يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود
العلة فما سلك هذا القياس عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل لا فرق
في هذا بين ان يكون الخصم مقلدا او مجتهدا فانه ان كان مقلدا
وسلم عليه ما جعله المستدل علة في تركيب الاصل سلم وجود
العلة في اصل تركيب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة
في الاصل انتهض دليل المستدل لاعتراف الخصم بعليته وصحة المستدل
في الاول وبوجود العلة في الاصل الثاني كما لو كان الخصم مجتهدا واما
ان كان مجتهدا او اثبت الخصم المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة
بما هو طريق اثباتها فينتهض دليله على الخصم على الاصح لانه لو لم يقبل
الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم
ان لا يقبل الخصم مقدمة تقبل المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد
منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الا البديهيات وانما قيدنا الخصم
بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان يكون
اعتقاده ان امامه يدفع ما تمسك به المستدل وان لا يكون دليل
حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا ليس
اولى من العكس حينئذ وذلك مثل ان يقول الارز ربوي كالبر
ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز فالحق [illegible]
حينئذ شروط علة الاصل الى اخره لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع
في شروط علة الاصل وهي متعددة الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث
بان

بان يكون مشتملة على حكمة يصلح ان يكون مقصودة للشارع من
شرع حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ العقل
الذي يؤدي اليه وهو مقصود الشارع كذا قيل وفيه نظر لان
الاسكار مشتمل على ازالة العقل لا على حفظه وكون الحرمة مؤدية
اليه غير معتبر لان تصور الباعث على الشيء سابق وكون الشيء مؤديا
الى شيء يستلزم تقدمه في التصور وما ذاك الا دور وانما شرط ذلك
لانها اذا كانت مجرد امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها
مستنبطة منه واذا كانت مجرد امارة لا يكون لها فائدة سوى تعريف
الحكم فيكون الحكم متوقفا عليها ويلزم الدور وفيه نظر لان بعض الاصوليين ذهبوا
الى ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة وحينئذ لا يكون العلة مستنبطة
من حكم الاصل لان جهة التوقف مختلفة فان توقف العلة على حكم الاصل
لمّي وتوقف الحكم على العلة اذا لم يكن باعثة انّي ولا دور مع الاختلاف
الثاني ان يكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة فلا هي الغاية للحكم
كالقدر مع الجنس في الربويات لان ذلك وصف ضابط لحكمة هي دفع
التفاضل بين المتجانسين مراعاة للتعادل فيما ليس فيه جهة التفاضل
واما الحكمة المجردة فلا تقع علة لخفائها وعدم انضباطها حتى لو امكن
اعتبارها لانضباطها وعدم خفائها جاز التعليل بها على الاصح لانها هي العلة
الغائية فتعليل الحكم بها اولى من التعليل بالوصف والفرق بين الشرطين
غير محقق فتامل والثالث ان لا يكون علة الاصل عدما في الحكم الثبوتي
خلافا لبعض الاصوليين واحتج عليه بوجهين احدهما انه لو كان الوصف
الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب لان
الوصف الجامع لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب
والمظنة على ما سيجيء والمناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل
عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع
مفسدة ومظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا

والثاني باطل واليه اشار بقوله ولقوله الثاني لان العدم
اما ان يكون مطلقا او مضافا الى امر والاول باطل لان العدم المطلق
لا يختص ببعض الاحكام الثبوتية دون بعض والثاني كذلك لان
وجود الامر الذي اختص العدم به اما ان يكون منشا مصلحة
لذلك الحكم الثبوتي او لا والثاني اما ان يكون منشا مفسدة له
او لا والثاني اما ان يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي
او لا فهذه اربعة اقسام لا سبيل الى واحد منها اما الاول فلان عدمه
حينئذ لا يكون مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزام
عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني فلانه حينئذ يكون وجود
ذلك الامر مانعا من تحقق الحكم فعدمه عدم المانع وهو ليس علة بالاتفاق
واما الثالث فلان عدم ذلك الامر المنافي للمناسب لا يصلح ان يكون
مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان نقيضه وهو المناسب
ان كان ظاهرا تعين ان يكون علة بنفسه من غير احتياج الى المظنة وان
كان خفيا فنقيضه اي الامر المنافي له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي
للمناسب ايضا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع
فوجوده كعدمه واذا تساويا لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنته
الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدم كذا
والعادة تقتضي بانه لو جاز ذلك لقاله احد واستدل على هذا المطلوب
بان العلية موجودة لان نقيضها وهو اللاعلية عدمي واذا كان احد
النقيضين عدميا كان الآخر وجوديا واذا كانت العلية موجودة لم يكن
العدم علة والا لاتصف المعدوم بالوجودي وهو محال قال المصنف وفيه
مصادرة وذلك لان عدمية اللاعلية متوقفة على وجودية العلية لان
عدمية صورة السلب متوقف على وجودية ما دخل عليه السلب فلو توقف
وجودية العلية على عدمية اللاعلية لزم الدور وقد تقدم مثل ذلك في مسئله

الحسن والقبح حيث قال الحسن وجودي لانه نقيض اللاحسن
على ان القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي احتجوا بتعليل
الضرب الذي هو وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فانه اذا امر
عبده بفعل ولم يمتثل فضربه السيد صح ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل امره
واجاب المصنف بان الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال والكف
امر ثبوتي وهذا الجواب من قبيل الاستغناء بالمناسب عن المظنة
الرابع ان لا يكون العدم جزء من علة الاصل لما تقدم من الدليل
ويجوز بعض الاصوليين ذلك واحتج بان انتفاء معارضة المعجزة
مثلها جزء من معرف المعجزة لان الفعل الخارق للعادة يتوقف في
كونها معجزة على انتفاء المعارضة وهو عدمي وكون الفعل معجزة ثبوتي
فقد صار العدم جزء علة الثبوتي وبان الدوران علة لعلية المدار
للدائر وعلية المدار امر ثبوتي وجزء الدوران وهو العكس عدم
فيجوز ان يكون جزء علة الثبوتي عدميا واجاب عن الصورتين
بان العدم فيهما شرط لا جزء ولقائل ان يقول المعجزة امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فدعوى ان عدم المعارضة شرط
دعوى مجردة والدوران هو ترتب الشيء على ما له صلوح العلية وجودا
وعدما فكون العدم شرطا كذلك ان زعم بان المعرف يتم بقوله
مقرون بالتحدي وبقوله ما له صلوح العلية وجودا وعدما ذلك
شرط لنوع ضعف للالتباس نزاع لفظي ولا جدوى له والخامس
ان لا تكون العلة المتعدية محل الحكم ولا جزء منه لانها تمتنع ان تتحقق في
الفرع وهي محل حكم الاصل او جزؤه فيمتنع الحاق الفرع بالاصل بخلاف
العلة القاصرة فانها يجوز ان تكون المحل او جزءه الخاص مثل حرمة الربا
لكونه برا حيث لم يكن الالحاق مقصودا او المراد بالجزء الخاص ان التعليل

بالجز المشترك جائز لامكان وجوده في الفرع قال في القاصرة الى آخره
العلة القاصرة هي المختصة بالاصل وهي قد تكون ثابتة بنص او اجماع
وقد تكون بغيرهما والتعليل بالاول صحيح وبالثاني عند الاكثر كتعليل
الربوا في النقدين بجوهريتهما ومنعه ابو حنيفة رحمه الله واحتج للاكثر
بما تقريره ان المجتهد في طلب العلة اذا ادى اجتهاده الى ان القاصرة
علة حصل الظن بان الحكم لاجلها ولا نعني بصحة التعليل بالقاصرة الا حصول
الظن بذلك بدليل صحة المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن بان الحكم
لاجلها صح التعليل وفيه نظر لان المجتهد اما ان يطلب العلة للالحاق او لغيره
والقاصرة لا تفيد الاول والثاني غير مطلوب لان بالنص عنها مندوحة
في افادة الحكم قال الحنفية استدلوا بانه لو توقف صحة العلة على التعدية لم ينعكس
اي لم يتوقف التعدية على صحة العلة لئلا يلزم الدور فان التعدية توقفت على
صحة العلة والغرض ان صحتها موقوفة على التعدية هذا خلف والتالي باطل
بالاتفاق واجاب بان توقف احدهما على الاخر توقف معية فلا
دور واحتج المانعون بانه ان صح التعليل بالقاصرة ما صح الا لفائدة فلا
ما ليس له فائدة شرعية ليس له صحة شرعية ولا فائدة لها لان اثبات الحكم اما
في الاصل او الفرع وهو في الاصل ثابت بالنص او الاجماع ولا فرع في القاصرة
واجاب اولا بالنقض الاجمالي فان هذا الدليل بعينه جار في القاصرة
الثابتة بنص او اجماع كقوله عليه السلام فانها دم عرق النجس والاجماع
على جوازه وفيه نظر لان المنصوصة لبيان الحكمة لا انها علة ولا كلام فيها
وثانيا بمنع عدم الفائدة فان فائدته اثبات حكم الاصل بها والنص او الاجماع
دليل الدليل اي دليل هذه العلة وفيه نظر لانه يلزم حط الحكم من الاقوى الى
الاضعف وذلك ابطال ولانه حينئذ تكون العلة منصوصا عليها والغرض
خلافه وثالثا بعدم انحصار فائدة العلة في اثبات الحكم فان فائدته معرفة
الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول لكونه معقول المعنى وفيه نظر
لان التعليل الشرعي وضع لافادة الحكم الشرعي وما ذكرتم ليس كذلك

[illegible]

يعدى به ايضا انه اذا ثبت كونها علة لو قدر وصف اخر متعد
ابطل العلية الا اذا دل دليل على استقلاله بالعلية وفيه نظر لان التعليل
بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية وكان هذه الفائدة غير متعلقة
بالقاصرة فان المتعدية دايما لا تتعلق في الفرع الا اذا دل الدليل على الاستقلال
بالعلية فكان وجود القاصرة وعدمها سواء قال في النقض الى آخره
اختلف الاصوليون في جواز النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف
الحكم عنه على ستة مذاهب الاول الجواز مطلقا على انه ليس بقادح في العلية
والثاني عدمه مطلقا والثالث جوازه في المنصوصة دون المستنبطة
والرابع عكسه اذا وجد المانع او عدم الشرط والخامس جوازه في
المستنبطة دون المنصوصة وان لم يكن التخلف لوجود مانع او عدم شرط
والسادس وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطة لا يجوز
تخلف الحكم عنها الا لمانع او عدم شرط لان عليتها لا تثبت عند التخلف الا ببيان
احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يوجد المانع وعدم الشرط لانتفاء المقتضي لانه
لو كان موجودا والشرط موجودا والمانع منتف لتحققت العلة التامة
والتخلف عنها ممتنع وان كانت منصوصة فبظاهر عام اي انما يجوز
التخلف عنها اذا كان التنصيص بظاهر نص ظاهر عام فيجب تخصيصه بالباقي
للحكم في صورة التخلف والعمل بالعلة في غيرها كعام وخاص اذا اختلفا فانه
يخص العام ويعمل به في غير صورة التخصيص ويجب تقدير المانع في صورة
التخلف ان لم يظهر مانع للضرورة واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العلة
المنصوصة بظاهر عام لا يبطل عليتها بانه او جب الاول انه العلة المنصوصة
بظاهر عام لو بطلت بالنقض لبطل العام المخصص بظهور الخاص واللازم
باطل لان العام المخصوص حجة على التقدير وبيان الملازمة بان نسبة العلة
المنصوصة بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبة العام الى افراده فكما ان
التخصيص لا يبطل العام بالكلية كذلك النقض لا يبطل العلية بالكلية ولقائل ان يقول
العلة المذكورة اما ان تكون تامة او لا فان كانت تامة لم يجز التخلف لانه

تكون الشروط موجودة والموانع منتفية فلو تخلف دل على عدم المقتضي
كما تقدم وان كانت غير تامة لم تقتض شيئا حتى توجد الشروط وتنتفي
الموانع فلم يكن حينئذ فرق بين المنصوصة والمستنبطة الثاني ان النص
العام الظاهر دل على العلية والنقض دل على عدمها فيعمل بالظاهر العام
في غير صورة النقض ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين
لان الجمع بينهما اولى من اهمال احدهما وفيه نظر لان العلية اذا ثبتت
بالنص لا يجوز قصرها والا لكان ما فرضناه علة غير علة وهو خلف
باطل الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلة
القاطعة اي المتفق عليها كعلة القصاص والجلد وغيرهما بالنقض لان
العلة المنصوصة بنص ظاهر لا تتقاعد عن العلة المتفق عليها لكن
القاطعة لم تبطل عليتها بالتخلف في بعض الصور كما اذا قتل ابنه وفيه نظر
لان العلل القاطعة لم تعتبر للتعدية لان الحكم بنفسه ثبت فيها ثبت
بالنص وتخلف فيها بتخلف بالنص فالتخلف غير ملتفت اليه لوجود
ما يثبت به الحكم وتخلف قال ابو الحسين الى اخره القائلون بقدح
النقض في العلية احتجوا باربعة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين
وهو ان النقض لا بد له من وجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف
الحكم بدونهما يشعر بانتفاء العلة كما تقدم فتبين النقض ان نقيض وجود
المانع ونقيض انتفاء الشرط من اجزاء العلة المفروضة علة لان الحكم
لا يثبت بدون نقيض احدهما فتنتفي العلة عند انتفاء نقيض احدهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه واجاب بان المراد من العلة الباعث
ونقيض احدهما ليس جزءا من الباعث ويرجع النزاع لفظيا لانه ان
اريد بالعلة الباعث لا يكون نقيض احدهما جزءا منها ولا تقدح النقض في
العلة وان اريد بالعلة ما يثبت الحكم كان نقيض احدهما جزءا منها وتقدح

النقض في العلية ولقائل ان يقول في الباعث فيما تقدم بما
يشتمل على حكمة تصلح ان تكون مقصودة للشارع من شرع حكم الاصل
وتلك الحكمة اما ان تكون عند النقض كما كانت بدونه او لا فان
كانت تساوي النقض وعدمه ويلزم الحكم في صورة النقض تحصيلا للغرض
وان لم تكن بطلت في الاصل كما بطلت في النقض الثاني انه لو
صحت العلة مع النقض لزم الحكم في صورة النقض لاستلزام العلة
معلولها لكن الحكم قد تخلف فيها واجاب بان صحة العلة كونها
باعثة على شرعية الحكم لا ان يكون لازما لها والعلة بمعنى الباعث لا تكون
ملزومة للحكم فان لزوم الحكم مشروط بوجود الشروط وعدم المانع
وفيه نظر لان العلة بمعنى الباعث اما ان يكون دليلا على الحكم او لا
فان كانت لزمها الحكم لان الدليل هو ما يلزم من العلم به العلم بوجود
المعلول وان لم يكن لم يكن القياس من ادلة الشرع لانه منها بالعلة
والتالي باطل بالاتفاق الثالث ان العلة لا تصح مع النقض لان دليل
الاعتبار وهو ما دل على عليته الوصف عارض دليل الاهدار اي علية
الوصف اي ابطالها وهو انتفاء الحكم في صورة النقض وكل ما تعارضا
تساقطا المرجح ولم يوجد واجاب بان انتفاء الحكم لوجود المعارض
وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط لا ينافي الشهادة يعني الدليل
الدال على اعتبار علية الوصف لان عند وجود الشهادة جاز ان ينتفي
الحكم لعارض واذا لم يكن بين انتفاء الحكم لمعارض وبين الشهادة منافاة
لا يقع التعارض بينهما ولقائل ان يقول لا نسلم جواز انتفاء الحكم لمعارض عند
وجود الشهادة بل هو عين النزاع الرابع ان العلة الشرعية تفسد
بالنقض قياسا على العلة العقلية واجاب عنه بالفرق وهو ان العلة
العقلية تقتضي المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي

العلة الشرعية بعض الحكم بالوصف فيجوز ان يتخلف الحكم عنها وفيه
نظر لانه مبني على العرفية وقد تقدم ولانا الشرع اما ان يوضع
الشرعية على وجه لا يتخلف الحكم عنها او لا والثاني ممنوع والاول
يوجب التسوية بينها وبين العقلية فيصح القياس قال المجوز
الى اخره يجوز تخلف الحكم في المنصوصة دون المستنبطة احتج
بوجهين الاول لو صحت المستنبطة مع النقض لكانت صحتها
بتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فيتوقف صحة العلة على تحقق
المانع والمانع يتوقف على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعا اذا
تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحة على الاخر فيدور
وفيه نظر لان الملازمة الثانية وهي قوله والا لم يتخلف الحكم عنها
غير واضحة ولا مبينة والصواب ان يقال والا انتفى العلة لانه
اذا تحقق النقض والمانع غير متحقق والشروط موجودة لم يكن
تخلفا بل كان انتفاء الحكم لانتفاء العلة للمحصل الاستقرائي واجاب
بان التوقف توقف معية فان الصحة والمانع لا يتقدم احدهما
على الاخر وتوقف المعية غير محذور لعدم تقدم الشيء على نفسه
ثم قال المصنف والصواب ان الصحة لا يتوقف على المانع بل استمرار
الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف على المانع لان صحة العلة
جاز ان يتحقق بدون المانع فيما اذا لم يتخلف الحكم عن العلة وتحقق
المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل يتوقف
على ظهور الصحة فلا دور وفيه نظر لان قوله لان صحة العلة جاز ان
يتحقق بدون المانع فيما اذا لم يتخلف الحكم عن العلة غير صحيح لان الكلام في
صحتها عند التخلف ومثل لذلك بقوله كاعطاء الفقير فانه يظن ان
الاعطاء للفقر وان لم يعط فقيرا اخر يتوقف الظن في علية الفقر فان

يتوقف مانع من اعطائه عاد ظن عليته الى الاستمرار وان لم يتبين
توقف الظن عليته وظهر ان استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف
الحكم يتوقف على المانع الثاني ان دليل العلة المستنبطة
اقتران الحكم بها في بعض الصور فكما ان اقتران الحكم بالوصف
في بعضها يدل على العلية فكذلك عدم اقتران الحكم به في بعض
الصور يدل على عدمها فيتعارضان ويتساقطان وقد تقدم
الجواب في دليل الاعتبار ودليل الاهدار فتذكر ويذكر
الجواب المذكور ثمه والوجهان لعدم الجواز في المستنبطة
لم يدلا على دليل الجواز في المنصوصة والعدم في الاول لا يستلزم
العدم في الثاني لاحتمال شمول العدم قال المجوز الى اخره
المجوز في المستنبطة دون المنصوصة وهو القائل بالمذهب
الرابع احتج على ان المنصوصة لا يجوز النقض فيها بان المنصوصة
دليلها نص عام وهو يقتضي ثبوت علية الوصف في جميع موارده
فلا يقبل النقض واجاب بان النص العام ان كان قطعي الدلالة
على العلة فمسلم وان كانت بطريق الظهور وجب قبوله للنقض
كالعام للتخصيص وفيه نظر لان العام لا يكون قطعي الدلالة لعدم
والقائلون بجواز النقض في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم
شرط وهو المذهب الخامس احتجوا على ذلك بوجهين احدهما
ان المستنبطة علة بدليل ظاهر فان دليلها المناسبة وهي يدل
على علية الوصف ظاهرا لا قطعا وتخلف الحكم عن الوصف مشكك
اي موقع للشك في علية الوصف ولا يقوى على علتها ليست
ظاهرة لتساوي الاحتمالين احتمال تخلف الحكم لعدم العلة واحتمال
تخلفه لوجود المعارض ويلين الظاهر لا يعارض الظاهر فلا يقدح

النقض بالعلية وأجاب بأن تخلف الحكم بلا وجود مانع
وانتفاء شرط يدل على أن الوصف ليس بعلة ظاهرا أو [illegible]
المناسبة واستنباط العلة على العلية مشكك فلا يكون
ظاهرا وغير الظاهر لا يعارض الظاهر والتحقيق أن الشك
في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فإذا أوجب
تخلف الحكم عن الوصف الشك في عدم العلية وجب أن يقع
الشك فيها فلا يكون دلالة الدليل الدال على العلية ظاهرة فيقع
التعارض والثاني أنه لو قدح النقض في العلة المستنبطة لتوقف
كونها أمارة للحكم على ثبوته في محل آخر وهو محل النقض ولو توقف
فإما أن يتوقف الحكم في محل آخر على كون العلة المستنبطة أمارة للحكم
أو لا فإن كان الأول وهو العكس دار وإن كان الثاني فهو تحكم
وأجاب بأنه دور معية فلا يكون باطلا ثم قال والحق أن استمرار
الظن بكون الوصف أمارة للحكم يتوقف على وجود المانع في محل
النقض أو ثبوت الحكم فيه ووجود المانع وثبوت الحكم فيه يتوقف
على ظهور كون الوصف أمارة لا على استمرار الظن بكونه أمارة فلا يلزم
الدور قال في الكشف الخامس اختلف الأصوليون في الكسر وهو وجود
الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه ومختار المصنف أنه
لا يبطل العلة مثاله قول الحنفي في العاصي بالسفر وهو الذي يكون سفره
معصية كالعبد الآبق وقطاع الطريق مسافر فيترخص برخص السفر
كغير العاصي ثم بين المناسبة بين السفر والرخص باشتمال السفر
على المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في الحضر كالحداد فإن
المشقة ثمة متحققة مع تخلف رخص المسافر عنها واحتج على المختار بأن

العلة هي الوصف الضابط للحكمة لا نفس الحكمة لعسر انضباطها
لاختلاف المشقة باختلاف الأشخاص والأزمان والشافعي
جعلت نفس انضباطها علة للحكمة فلا يرد النقض على ما هو علة
القائلون بإبطال الكسر العلة احتجوا بأن الحكمة هي المعتبرة
في العلية قطعا لا الوصف الضابط للحكمة لأن المقصود من شرع الحكم
الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابطها فحينئذ يرد النقض
بوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها وأجاب بما معناه
أن الحكمة إنما تنقض إذا تساوت لحكمة الأصل والتساوي بين
الحكمتين مظنون لجواز أن يكون قدرها في النقض من الحكمة أقل
منها في الأصل وعلى تقدير التساوي يجوز أن يكون التخلف لمعارض
إذا كان قدرها في النقض مظنونا والعلة في الأصل موجودة قطعا
يعارض الظن القطع حتى لو قدر أن يكون الحكمة في محل النقض قدر
الحكمة في الأصل أو أكثر منها على سبيل القطع وإن بعد هذا التقدير لعسر
الاطلاع على مقادير الحكم أبطل الكسر الحكمة لوقوع التعارض بينهما حينئذ
إلا أن يثبت حكم آخر في محل النقض أليق بالحكمة من الحكم المتخلف فإنه
حينئذ لا يبطل الكسر العلة كما لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة
الزجر فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فإن حكمة الزجر فيه
لو قطع ولم يقطع فيقول المعلل يثبت فيه حكم أليق بحكمة الزجر
يحصل حكمة الزجر بذلك الحكم وهو القتل وأما النقض المكسور وهو
نقض بعض أوصاف العلة أي تخلف الحكم عن بعض أوصافها فقد
اختلفوا [illegible] ومختار المصنف أنه لا يبطل العلة وذلك كقول
الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح العقد
قياسا على ما إذا قال بعت عبدا من عبيدي ولا يصح كون المبيع مجهول
الصفة عند العاقد فيعترض الحنفي بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة

الصفة عند العاقد و العقد صحيح فتخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة
واحد على المختار بان العلة مجموع الاوصاف وهو كونه مبيعا مجهول
الصفة عند العاقد لا بعضه وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد وحينئذ
لا يلزم تخلف الحكم عن العلة فان بيّن الحنفي عدم تاثير كونه مبيعا كان
وصف كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تاثيره فيكون العلة حينئذ كونه
مجهول الصفة عند العاقد فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة وبمجرد
ذكر كونه مبيعا لا يفيد دفع النقض ما لم يبيّن له تاثير في العلة وقد قيل
لان الحنفي سائل و السائل لا يجوز له بيان ذلك لكونه غصبا قال
واما العكس الى اخره واختلفوا في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس
وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة اولا واشتراطه مبني على منع تعليل الحكم
الواحد بعلتين فمن منع ذلك اشترط لانه حينئذ لا يكون الا علة واحدة
فيلزم من انتفائها انتفاؤه ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به لانه
لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه بل انتفاء العلم به وفيه نظر لانه
لم تفرق بين العلة والدليل والفرق بيّن حيث لا يصح اطلاق العلة في
هذا المثال لفظا ولا معنى والكلام فيها ومن جوز ذلك لم يشترط اذ
لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز تحقق دليل
اخر موجب للعلم او الظن وفيه نظر لانا ننقل الكلام فيما اذا انتفى جميع
ما يصلح ان يكون دليلا على ثبوت العلم او الظن بالحكم بانتفاء ذلك عند من
جوز تعدد الدليل ولا يعلم مما ذكر ويتفرع بناء هذه المسئلة على تلك
المسئلة قال وفي تعليل الحكم الى اخره اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد
باكثر من علة كل منها مستقلة بالعلية على خمسة اقوال الاول الجواز
مطلقا وهو المختار عند المصنف والثاني عدمه مطلقا والثالث الجواز
في المنصوصة فقط وهو مذهب القاضي والرابع عكس ذلك والخامس انه
يجوز ولكنه لم يقع وهو مختار امام الحرمين واحتج المصنف على المختار

بوجهين احدهما انه واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لان البول
والغائط والمذي كل منها علة مستقلة للحدث وكذلك كل واحد من
القتل العمد والردة علة مستقلة للقتل فان قيل النزاع في الحكم
الواحد والاحكام في الصورتين متعددة لان القتل بالردة غير القتل
قصاصا فانهما يفترقان فيما اذا ارتد القاتل بعد القتل ثم اسلم فانه سقط
القتل بالردة دون القصاص واذا لم يسلم لكن عفى الاولياء سقط القصاص
وبقي الاخر اجيب بان الحكم واحد والتعدد في اضافته الى العلل
واضافة الشيء الى احد دليله وعدم اضافته الى دليل اخر لا يوجب
التعدد في الشيء والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط لتعدد
اضافته الى علله والحكم وان يلتزم ذلك ايضا لاختلاف اللوازم
الدال على اختلاف الملزومات والثاني انه لو امتنع تعدد العلة
لامتنع تعدد الادلة لان العلل ايضا ادلة لكونها معرفة للاحكام
والتالي باطل بالاتفاق اذ يجوز ان يكون للمدلول الواحد ادلة ولقائل
ان يقول العلة باعثة دون الدليل فاعتبارها به باطل والمانعون
من جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا بثلثة اوجه الاول
لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة
غير مستقلة واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بان معنى
استقلالها هو ان يثبت الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت العلل المستقلة
ثبت الحكم بكل واحدة منها لانها علة مستقلة ولم يثبت بكل منها لانه ثبت
بالجميع فيلزم التناقض واجاب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت
استقلت في العلية فيجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة
وحالة الاجتماع غير مستقلة بل يكون المجموع علة ولا تناقض في ذلك
وفيه نظر لان الظاهر من هذا الجواب عدم تحرير المبحث فانه لا علل
حالة الانفراد فليس من المبحث ولا استقلال حالة الاجتماع فليس ايضا منه
الثاني لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين لزم اجتماع

المثلين او تحصيل الحاصل واللازم بقسميه باطل اما تحصيل الحاصل
فظاهر واما اجتماع المثلين فللمنافاة فيهما لان محل التعليل يوجد الحكم
حصوله بكل منهما توجب الاستغناء عن الاخرى فكان مستغنيا عن
كل منهما غير مستغن واما الملازمة فلان العلتين ان كانتا معا
اجتمع المثلان لان وجود العلة المستقلة يستلزم معلولها فيلزم من
كل منهما ما لزم من الاخرى وقد اجتمع المثلان وان كانتا على الترتيب
لزم تحصيل الحاصل واعترض بان اجتماع المثلين لا اختصاص له بالعيد
وبان التوسط بالجمع بين المثلين في بيان كون المحل مستغنيا مستغن
واجاب المصنف بان اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل انما يلزم من
التعليل بعلتين مستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول واما
في العلل الشرعية التي هي دلائل الاحكام فلا يجوز ان تعدد الادلة لمدلول
واحد الثالث لو جاز تعليل الحكم الواحد بالكل لما تعلقت الائمة في
علة الربوا بترجيح العلل من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض
لان من ضرورة صحة تعليل الحكم بالكل صحة استقلال كل منها بالعلية
والمطلوب يحصل بكل واحد فلا وجه للترجيح لكنهم تعلقوا بالترجيح
واجاب بان تعرضهم للعلل انما هو لابطال علية الغير لا للترجيح ولو سلم
انه للترجيح لكن لا لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل للاجماع على اتحاد
العلة في باب الربوا واذا اجمعوا على ذلك لم يمكنهم المصير الى واحد
منها بلا مرجح لزمهم اما الترجيح او جعل كل من العلل الثلث جزء علة والثاني
باطل للاجماع فتعين الاول وفيه نظر لان الاجماع يحتاج الى دليل وما قيل
وكلاهما ممنوع قال القاضي الى اخره قال القاضي لا بعد في تعدد العلل
المنصوصة لانه اذا نص الشارع على ان كل واحد منها علة مستقلة فقد
جعل كل واحدة علامة للحكم واما المستنبطة اذا تعددت فانه يلزم
ان يكون كل واحد جزءا للعلة لان المستنبط اذا استنبط في الاصل وصفين

كل منها صالح للعلية فان تعين بالنص علية كل منها رجعت العلة منصوصة
والتقدير بخلافه وان لم يتعين بالنص علية كل منها فان اسند الحكم الى
احدهما لزم التحكم والى كل منهما الاستغناء عن كل منهما بالاخرى فكان
المحل مستغنيا غير مستغن فتعين الاسناد اليهما معا ويلزم الجزئية
وهو المطلوب واجاب بما معناه اختيار الاسناد الى كل منهما ولا يلزم
محال وذلك لانه يثبت الحكم في محال انفرادها اي في محال كل واحد على
سبيل الانفراد فيستنبط من ذلك ان كلا منها عند الانفراد علة مستقلة
لا يلزم ان يكون كل واحد منها عند الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم
استغناؤه عن كل واحدة منهما وعدم الاستغناء عند الاجتماع قال شيخي
العلامة والحاصل انه يجوز ان يكون كل واحدة من العلل المستنبطة علة
مستقلة عند الانفراد ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع وحينئذ لا يخلو
من ان يكون المراد من قوله المستنبطة ان كانت متعددة يلزم الجزئية انه
يلزم الجزئية عند الاجتماع او عند الانفراد والاول مسلم والثاني ممنوع
اي يجوز ذلك كل واحد منها علة مستقلة عند الانفراد كما ذكرنا وايضا
يجوز ان يكون كل واحد منها حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل الشرعية
ادلة ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد والعكس اي القائل
بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة احتج
بان المنصوصة قطعية فلو كانت كل منها علة مستقلة لزم ما مر من المحال
من اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل واما المستنبطة فعليتها وهمية لتساوي
امكان التعليل بالنسبة الى كل واحدة منها فاما ان يعلل بالجميع فيلزم الحكم بالاعلال
او يجعل العلة واحدة وفيه تحكم او الجميع وهو غير مستقيم لثبوت
الاستقلال في محال انفرادها فتعين ان يكون كل واحدة علة مستقلة قال
وجوابه واضح لانا لا نسلم ان المنصوصة قطعية سلمناه ولكن لا نسلم ان اجتماع
العلل الشرعية القطعية محال لانها دلائل شرعية ولا مانع من اجتماع الادلة
القطعية على مدلول واحد وقال الامام انه النهاية القصوى في امكان

تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا هو الرواية
القصوى وفلق الصبح في الوضوح لانه لو امتنع شرعا لعرفه عادة ولو
ناصلا لوضوح امكانه العقلي ولو وقع لعلم لكنه لم يعلم فلم يقع فيكون ممتنعا
شرعا وفيه نظر لان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين يستلزم التناقض
وهو محال فمن اين الامكان العقلي وليس يلزم وقوع ما لم يمتنع لا نادرا ولا
غيره وكذلك العلم لا يلزم بكل ما وقع وغاية ما ذكره خطابية وهو لا يفيد
في محل الاستدلال ثم ادعى الامام تعدد الاحكام في الصور السابقة
الدالة على وقوع ذلك ثم لم يجب المصنف لوضوح الجواب وهو ما تقدم
انه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاحكام كما ذكرنا
قال القائلون الى اخره القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة
اختلفوا فيما اذا اجتمعت على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس والبول
على نقض الوضوء فقيل كل واحدة جزء علة وقيل العلة واحدة لا بعينها واختيار
المصنف ان كل واحدة علة واحتج بوجهين الاول ان كل واحدة لو لم يكن
علة لكانت اما جزء علة او كانت العلة واحدة لعدم الغير واللازم بقسميه
باطل اما الاول فلانها لو كانت جزءا لم يكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال
وفيه نظر لان الاستقلال انما ثبت عند الانفراد ولا كلام فيه وقد تقدم انها
عند الاجتماع جزء ثم لا يلزم من انتفائها عليه كل واحدة لاحتمال واحدة لا بعينها
وهو سائر في اكثر ما ذكر من التقسيمات واما الثاني فللزوم التحكم
لعدم الاولوية شيء منها والثاني انه لو لم يكن كل واحدة منها علة عند
الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد لان العلل الشرعية ادلة وفيه
نظر لان العلة الشرعية باعثة والدليل ليس كذلك فبطل الاعتبار والقائل
بان كل واحدة منها عند الاجتماع جزء احتج بوجهين الاول لو كانت كل واحدة
علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء
التالي وفيه نظر لانه جعله دليلا مستقلا وليس كذلك لانه لا يلزم من ان لا يكون
كل واحدة علة ان يكون جزء علة لجواز ان تكون العلة واحدة والثاني ان كل

واحدة لو كانت علة مستقلة لزم التحكم وهو باطل وذلك لان
ان ثبت بالجميع ثبت المدعى وهو كون كل واحدة جزءا
وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحدة حينئذ واجاب
بانه ثبت بالجميع يعني بكل واحدة كالدلائل العقلية والسمعية
فان المدلول يثبت بكل واحد منها فلا يلزم التحكم وفيه نظر
لاستلزامه التناقض كما تقدم والاعتبار بالدليل غير صحيح لما مر آنفا
والقائل بان العلة عند الاجتماع احدها لا بعينها احتج بانه لو لم تكن
العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم او الجزئية لما مر في الدليل
على الملازمة فتعين ان تكون واحدة لا بعينها وفيه نظر لان
واحدا لا بعينه ليس بموجود في الخارج والعلة لابد خارجي
لا يكون الا خارجيا ولم يتعرض المصنف لجوابه بناء على انه يعلم
مما سبق قال والمختار الى اخره اختلفوا في جواز تعليل
حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث ويختار المصنف جوازه واما
تعليل الحكمين بامارة واحدة وهي ما يكون معرفة للحكم لا باعثة
فجائز بلا خلاف اذ لا امتناع في نصب امارة واحدة لحكمين
كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب صلوة المغرب واحتج
على المختار بانه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
كما كان المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد والمانعون
قالوا لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال وذلك لان احد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنها العلة
فالثاني ان لم تحصلها لم تكن علة له وان حصلها يلزم تحصيل الحاصل واجاب
بان الحكم الثاني انما تحصل حكمة اخرى او لا تحصل الحكمة الا بالحكمين

والتي تحصل من الواحد حق الحكم وفيه نظر لأن الدور إنما يتم على تقدير
كون الوصف الواحد ذا حكمتين والثاني على تقدير تعدد الحكمة
وكلاهما ممنوع قال ومنها الحاضر ومن شروط علة الأصل أن لا تتأخر
وجودها عن حكم الأصل لئلا يلزم ثبوت الحكم بغير باعث وفيه نظر
لما تقدم أن العلة مستنبطة من حكم الأصل فهي متأخرة عنه لا محالة
فإن قيل فقدّر المتأخر أمارة فيجوز تأخيرها عن حكم الأصل أجيب
بأنه لو قدرت العلة أمارة استلزم تأخيره تعريف المعرف لأنه
لا بد لها تعريف الحكم وقد عُرّف بالنص فيكون تعريفه بالأمارة تعريف
المعرف ورد بجواز أن يكون الأمارة معرفة لحكم الفرع فلا يكون
تعريف المعرف ومثل لذلك بتعليل ولاية الأب على الصغير الذي عرض
له الجنون فإنه قبل عروض الجنون ثبت الولاية فتأخر الجنون
الذي هو العلة عن الولاية التي هي الحكم وفيه نظر لأن الولاية المتقدمة
على الجنون معلولة بالصغر فلم يكن متأخرًا ومنها أي ومن شروط علة
الأصل أن لا يكون مبطلة لحكم الأصل لأن في إبطاله بطلانها لكونها مستنبطة
من حكم الأصل كما إذا علل وجوب تعيين الشاة في الزكوة بدفع حاجة الفقير
فإن هذه العلة تقتضي بطلان حكم الأصل وهو تعيين الشاة فإن دفع
حاجته كما يمكن بذلك يمكن بوجوب قيمتها فيبطل تعين الشاة ومن شروطها
أن لا يكون العلة المستنبطة معارضة بوصف آخر صالح للعلية موجود
في الأصل دون الفرع لجواز أن يكون الوصف المعارض هو العلة أو العلة
مجموعهما فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع قيل ومن شروطها أن لا يكون لها وصف
معارض لا في الأصل ولا في الفرع أما في الأصل فلما ذكر وأما في الفرع فلأن
المقصود من علة الأصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع
لا يثبت الحكم فيه وقيل انتفاء المعارض في الأصل إنما يكون شرطًا إذا كان

المعارض راجحًا ومنهم من أن المعارض المساوي كاف أيضًا لمنع العلة
ومن شروطها أن لا تخالف نصًا أو إجماعًا لأنهما أولى من القياس ومن
شروطها أن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص بمعنى أن النص إذا
دل على علية وصف والاستنباط زاد قيدًا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به
وقيل إنما يشترط أن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص إذا كانت الزيادة
منافية لمقتضى النص لأنها إذا كانت وصفًا مساويًا للمنصوصة لا تكون
المستنبطة مخالفة للمنصوصة فلا يلزم محذور ومن شروطها أن يكون
دليلها شرعيًا لأن دليلها لو كان غير شرعي لزم أن لا يكون القياس شرعيًا
ومن شروطها أن لا يكون دليل عليتها متناولًا لحكم الفرع إما بالعموم بأن
يكون الدليل شاملًا لحكم الفرع ولغيره كما إذا قيل الفواكه مطعومة
فيجري فيه الربوا قياسًا على البر ثم ثبت علية الطعم بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء فإنه كما يدل على الطعم بالإيماء يدل
على حكم الفواكه بطريق العموم لتناوله حكم بيع الفواكه وإما بالخصوص بأن
يكون مخصوصًا بصورة الفرع فقط كما إذا قيل في مسألة الخارج من غير
السبيلين خارج نجس من بدن الإنسان فينتقض به الوضوء قياسًا على
الخارج من السبيلين ثم ثبت علية الخارج النجس بقوله صلى الله عليه وسلم من قاء
أو رعف فليتوضأ فإنه كما يدل على علية الخارج النجس يدل على حكم الفرع
بخصوصه حيث لا يدل على حكم غيره واستدل بأنه إذا كان كذلك كان
القياس تطويلًا بغير فائدة لأن إثبات حكم الفرع بالقياس موقوف على إثبات
العلة إما بدليل عام أو خاص والغرض تناولهما إياه بلا واسطة والقياس
يدل عليه بتوسط الأصل فكان القياس تطويلًا بلا فائدة ومع ذلك يلزم
الرجوع عن القياس لأن الحكم ثبت حينئذ بذلك الدليل لا بالعلة فيكون
رجوعًا عن القياس والمانعون لاشتراطه قالوا منع القياس في مثل هذه
الصورة مناقشة جدلية لأن دلالة القياس على ثبوت حكم الفرع تغاير

دلالة ذلك الدليل لان دلالة القياس عليه تتوقف على مقدمات لم يتوقف
عليها دلالة ذلك الدليل عليه فمنع القياس لتوقف مقدمة من مقدماته
على ذلك الدليل مناقشة جدلية ولعل الاولى ان يمنع ذلك بطريق
برهاني لان الدليل اذا دل عليه حصل الحكم الشرعي بلا آلة فبعد
ذلك اثباته بالقياس تحصيل الحاصل ذكره المختار في الاحكام واختلفوا
في جواز كون العلة حكما شرعيا على ثلاثة مذاهب الاول انه يجوز
مطلقا والثاني انه لا يجوز مطلقا والثالث وهو المختار عند
المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي المجعول علة ان كان
باعثا على حكم لتحصيل مصلحة جاز اذ لا استبعاد في استلزام ترتب
الحكمين على الاخر حصول مصلحة لا يستقل بها احدهما كالنجاسة في
علية بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمته على النجاسة التي هي ايضا حكم
شرعي لحصول التنزه عنه وان لم يكن باعثا او كان لكن لا لتحصيل مصلحة
بل لدفع مفسدة لازمة من حكم الاصل لم يجز اما اذا لم يكن باعثا فلعدم
اولوية احدهما بالتعليل وفيه نظر لجواز اشتمال احدهما على ما يناسب
العلية دون الاخر واما اذا كان باعثا لدفع مفسدة فلان حكم الاصل
لو كان مشتملا على المفسدة لما شرعه الشارع واختلفوا في جواز
تعليل الحكم بعلة مركبة من اوصاف متعددة على مذهبين والمختار
جوازه ووقوعه كالقتل العمد العدوان فانه علة القصاص واحتج
المصنف عليه بان الوجه الذي يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت
به كون المركب علة فكما يصح ذلك يصح هذا وهو اما من نص او مناسبة او
شبه او سبر او استنباط ببيان الوجوه التي يثبت بها العلية وقال
المانعون ان صح ذلك كانت العلة صفة زائدة على مجموع تلك الاوصاف
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموعها ونجهل
كونها علة والمجهول غير المعلوم فيكون العلة زائدة واما بطلان اللازم

واليه اشار بقوله وتقرير الثانية فلان العلية ان قامت بكل
من تلك الاوصاف كانت كل واحدة علة وان قامت بواحد فهو
العلة والفرض خلافهما ورد بان القسمة ليست حاصرة لجواز ان
تقوم بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم شيء مما ذكرتم والجواب انا
نعقل المجموع من حيث هو كذلك ونجهل انه علة والمعلوم غير المجهول
واجاب المصنف بنقض اجمالي بان هذا الدليل بعينه جار في كون
الكلام خبرا او استخبارا فانه مركب من الفاظ متعددة وكونه
خبرا او استخبارا صفة زائدة فان قام بكل واحد من الالفاظ لزم
ان يكون كل واحد خبرا وان قام بجزء واحد كان هو خبرا ثم بين
التحقيق فيه وهو ان معنى العلية قضاء الشارع بالحكم عند وجود الوصف
للحكمة لا انها صفة زائدة فان قضاء الشارع بالحكم عند وجود الوصف
ليس صفة للوصف فضلا عن ان يكون صفة زائدة واذا لم تكن العلية
صفة زائدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان العلية صفة زائدة فليست
بوجودية والا لزم قيام العرض بالعرض لانها عرض ومجموع الاوصاف
كذلك وذلك لا يجوز باتفاق المتكلمين وقالوا ايضا لو كان المركب
من الاوصاف علة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية
لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنتفي بانتفاء المركب والمركب
ينتفي بانتفاء كل جزء منه واللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء
لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه اذا عدم جزء كان بعد
انعدام جزء اول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية
بعدم الجزء الثاني لاستحالة تجدد عدم المعدوم لان المعدوم لا ينعدم
واجاب بما معناه لا نسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم كل
جزء منه علة لعدم صفة العلية قوله لانتفاء صفة العلية بانتفاء كل جزء من
المركب قلنا مسلم ولكن يجوز ان يكون شرطا فان الشيء ينتفي بانتفاء شرطه

ولقائل ان يقول الحنفية لكن حاصله لكن لا يكون شرطا كما قال انه لا انه علة
لعدم العلم فهو لوقوع البول بعد اللمس او بالعكس اكن وقوع اللمس
بعد البول في كون كل واحد منهما علة لوجوب الوضوء ووجه الفهم
علامات للاحكام الشرعية ولا يبعد في اجتماع العلامات دفعة
او على الترتيب فلا يلزم النقض قوله فيجب ذلك معناه حتى يجب
النقض فهو منصوب بجواب النفي وفيه نظر لان العلة باعثة كما تقدم
فالجواب بكونها علامات غير صحيح قيل هو في موضع المنع فلا يقدح
وللخصم ان يقول منع هذه المقدمة لا يضر لان العلة ان كانت باعثة
ثبت المدعى وان لم يكن انتفى التعليل على مذهبكم قال ولا يشترط القطع
الى اخره ولا يشترط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا به لجواز
القياس على اصل ثبت حكمه بدليل ظني لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل
بالظن واجب ولا يشترط ايضا في علة الاصل انتفاء مخالفة مذهب
صحابي لجواز ان يكون مذهبه مستندا الى علة مستنبطة فلا يرجح
ظن العلية فيما جعل علة الاصل وقيل فيه نظر لان الظن المعارض قادح
في الظن الذي جعل علة ولا يشترط ايضا في علة الاصل القطع بوجود
ما في الفرع لان الظن كاف وعدم اشتراط هذه الشروط الثلثة في علة
الاصل على المذهب المختار وقد شرطها قوم ولا يشترط النافي علة
الاصل نفي معارض العلة في الاصل والفرع واعترض بانه يخالف ما تقدم
ان نفي المعارض شرط واجيب بان ما تقدم كان في العلة المستنبطة
فانه نفى ثمة المعارض في الاصل فقط واما هنا فلم يشترط نفي المعارض
في الاصل والفرع معا في علة الاصل مطلقا فلا يكون مخالفا واختلفوا
فيما اذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع كعدم وجوب القصاص
على الاب او عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي
هو شرط وجوده هل يجب فيه وجود المقتضي اولا والمختار عند المصنف
انه لا يجب واحتج بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع او

انتفاء شرط كان انتفاؤه مع عدم المقتضي لاجلهما اجدر ولقائل
ان يقول هذا الكلام غير حاصل اما على قول من عرف المانع بانه ما
ينتفي به الحكم مع قيام المقتضي فظاهر واما على تعريف اخر فلان
الاب مثلا اذا لم يقتل ابنه فالابوة لم تمنع فاذا لا يمكن ان يتصور
ترتب حكم على المقتضي لولا المانع وقال القائلون بلزوم وجود المقتضي
ان لم يكن المقتضي فانتفاء الحكم لانتفائه لا لوجود المانع اذ لا مانع ثمة
حينئذ ويجوز ان يقال انتفاء الشرط مانع وهو حق واجاب
ان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة
لا يبعد ان يكون لمدلول واحد ادلة متعددة وفيه نظر لان وجود
المانع دليل على عدم الحكم عند وجود المقتضي او عند عدمه والاول لا يفيد
والثاني ممنوع ولهذا ذهب الى ان الاب اذا لم يقتل ابنه يقال انه
يجب عليه القصاص لانه اب فهو كلام غير مفيد بعيد عن مظان
التحصيل قال مسئلة الى اخره ذهب الشافعية الى ان حكم الاصل
ثابت بالعلة بمعنى ان العلة هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت
الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم الاصل قال
المصنف فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل
لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل قال شروط الفرع الى اخره لما فرغ
من بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع وهي اربعة الاول ان
يساوي الفرع اي يكون علة حكم الفرع مساوية لعلة الاصل في الوصف
المقصود في العلة سواء كان بعين العلة كالشدة المطربة في تحريم
الخمر فان علة تحريم النبيذ التي هي الشدة المطربة مساوية لعلة
تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة بعين الشدة المطربة المقصودة
او جنسها كالجناية في قصاص الاطراف على قصاص النفس فان علة
قصاص الاطراف مساوية لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي

مقصودة والجناية جنس علة قصاص النفس وانما اشترط ذلك لان
علة الفرع اذا لم تكن مساوية لعلة الاصل في المقصود لم يتحقق ما
هو العلة في الفرع فلا يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والثاني ان
يساوي حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة من عين
الحكم كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب القصاص
في النفس بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب
القصاص بالمحدد او من جنسه كقياس الولاية في نكاح الصغيرة على
الولاية في مالها فان ولاية النكاح مساوية لولاية المال في جنس
الولاية والثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه لافضائه الى
بطلان القياس لوجود الاقوى وهو النص والرابع ان لا يكون حكم الفرع
متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لئلا يلزم ثبوت
الحكم بلا علة لان علة الفرع متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر
عن حكم الفرع فعلة الفرع متاخرة عن حكمه اما الصغرى فلان علة
الفرع مستنبطة من حكم الاصل والمستنبط من شيء متاخر عنه واما
الكبرى فلانه المفروض فيما نحن فيه قال نعم يكون الزاما يعني يصح
ان يذكر ذلك القياس الزاما للخصم ولعل المراد بالالزام الزام
الخصم المغالطة لينسخ مجلس المناظرة وذلك يكون عند العجز ابتداء لا الى
صحيح وان اريد به اقامة الحجة عليه فليس بصحيح لعدم صحته في نفسه
وانما يلزم منه الحاجب باوضاع النظر ومن الناس من شرط ان يكون حكم الفرع
ثابتا بالنص على الجملة لا التفصيل ليكون القياس لبيانه مفصلا قال
وهو مردود لان الائمة قاسوا انت حرام على الطلاق واليمين
والظهار ولم يثبت الفرع بنص لا جملة ولا تفصيلا وفيه نظر لجواز ان
ان يكون نص ثابتا ولو اجمالا وعدم العلم به لا يستلزم عدمه في نفس

الامر قال مسالك العلة الى اخره مسالك العلة هي الطرق الدالة
على كون الوصف المعين علة للحكم وهي متعددة المسلك الاول الاجماع
فانه اذا ادرك علية وصف قطعيا كان او ظنيا يثبت العلية
كاجماعهم على ان الصغر علة للولاية على الصغيرة في قياس ولاية
النكاح على ولاية المال المسلك الثاني النص فانه اذا دل الكتاب او
السنة على علية الوصف يثبت به وقدم الاجماع لزيادة مناسبة
فان الاجماع اجتماع الاراء والقياس راي والنص على مراتب الاولى
الصريح وهو ما دل بالوضع على العلية وهو ينقسم الى ما لا يحتمل
غيرها والى ما يحتمله احتمالا مرجوحا والاول هو ان يذكر بلفظ
لا يستعمل في غيرها مثل العلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او
من اجل كذا او كي او اذا والثاني ان يذكر بلفظ يستعمل في غيرها
ايضا مثل لكذا او ان او بكذا فانها ظاهرة فيها وقد يقصد بها غيرها
اما اللام فكما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب واما ان فكالمصدرية
اردت ان اضرب واما الباء فكالتي للتعدية او يذكر تعليق الحكم
على الوصف بالفاء سواء دخلت على العلة والحكم مقدم كقوله صلى
الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون
يوم القيامة واوداجهم تشخب دما الحديث او في الحكم ويكون
العلة مقدمة سواء دخلت على كلام الشارع كما في قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما او على كلام الراوي نحو سها رسول الله فسجد وزنا ماعز
فرجم لا فرق بين ان يكون الراوي فقيها او غيره لان الظاهر من
حاله وهو عدل انه لو لم يفهم كون الوصف علة لم يات بالفاء المرتبة
الثانية التنبيه والايماء ولعلهما مترادفان وهو اقتران الوصف
بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك الاقتران بعيدا
من الشارع وهو على اربعة اوجه الاول ان يذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم

حادثة ثم يذكر وصف يبين الرسول عليه السلام حكمها فيذكره
عقيب الذكر مثل قوله للاعرابي فان الاعرابي لما رفع الحادثة
الى الرسول بقوله واقعت اهلي في نهار رمضان قال عليه السلام اعتق
رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل
لكان بعيدا من الرسول لاجل الاقتران لان كل واحد من اهل اللغة يسبق
فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان واذا كان كذلك صار
كانه قال اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المقترن بالحكم بعض
الاوصاف الذي لا مدخل له في العلة كونه وكون ذلك الحكم في ذلك اليوم
المعين وكون ذلك الشخص يسمى الايماء تنقيح المناط اي تنقيح ما
ناط به حكم الشرع من الزوايد قال ومثل اينقص الرطب الى اخره
الثاني من وجوه الايماء ان يقدر الشارع وصفا لو لم يكن لتقديره للتعليل
لكان تقديره من الشارع بعيدا سواء كان التقدير في محل السوال مثل
ما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام
اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه لو لم يكن
تقدير نقصان الرطب بالجفاف لاجل التعليل لكان بعيدا اذ الجواب
يتم بلا او نعم ومثله من الشارع بعيد او في نظير محل السوال كقوله
صلى الله عليه وسلم للخثعمية اذ قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج اتنفعه ان حججت ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيتيه انفعه فقالت نعم وذلك لان تقدير قضاء الدين عن
الميت لو لم يكن لتعليل النفع به كان بعيدا واذا كان تقدير الوصف
في غير المسئول علة للحكم وجب ان يكون نظير ذلك الوصف في المسئول
علة له لئلا يلزم البعد فكان في كلامه عليه السلام تنبيه على الاصل
الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع وهو حجة الاسلام وعلى
العلة وهي قضاء الدين على الميت واختلف الاصوليون في قوله

صلى الله عليه وسلم لما سأله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت
بماء اكان ذلك مفسدا فقال عمر لا فقال بعض الاصوليين هو من مثال
التقدير فانه صلى الله عليه وسلم قدر الوصف في نظير المسئول ورتب
عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة وقال بعضهم انما نقض ما توهمه
من افساد مقدمة الافساد كان عمر رضي الله عنه توهم ان القبلة
التي هي مقدمة الوقاع المفسد مفسدة فنقض عليه السلام بالمضمضة
فانها مقدمة الشرب المفسد وهي غير مفسدة لا تعليل لمنع الافساد
وليس في المضمضة ما يتخيل ان يكون مانعا من الافساد بل غاية
المضمضة ان لا تكون مفسدا فان غاية مقدمة الشيء ان لا يقام مقام
تكون مقدمة له واما ان تكون مانعة مما يقتضيه فلا ولعل
بعض الاصوليين الى ان حد الايماء صادق عليه وهو من مسالك العلة
فجعله تعليلا ونظر الاخرون الى ان العلة في الفرع يجب ان تكون
مساوية للعلة في الاصل والتي في الاصل ههنا حتى لا انه يتخيل من
المضمضة منع الافساد فجعله نقضا لما توهمه عمر رضي الله عنه ومثل
ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء
مثل حتى يطهرن والا ان يعفون ومثل ذكر وصف مناسب مع
الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان الثالث من وجوه الايماء
ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام
للراجل سهم وللفارس سهمان واما بصفة مع ذكر احدهما كقوله عليه
القاتل لا يرث خصص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة ارث من
يرث واما بغاية كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما
بالاستثناء كقوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان في هذه الصور
كلها دل الايماء على علية الاوصاف المذكورة قوله ومثل ذكره وصف مناسب

بع الحكم هو الرابع من وجوه الايماء وهو ان تقيد الشارع الحكم
بوصف مناسب للحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تقضي القاضي وهو
غضبان فان تقييد النهي عن القضاء بالغضب يشعر بكون الغضب
علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش النظر واضطراب الحال
اذ لو لم يكن كذلك لكان بعيدا من الشارع وكذا اذا قال اكرم العالم
يشعر بان العلم علة الاكرام قال وان ذكر الوصف الى اخره اقول لما فرغ
من بيان الايماء ذكر صورا محتملة له ولغيره فان ذكر الشارع الوصف
صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا كقوله تعالى واحل الله البيع
فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع
مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف
بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه نص
على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة
فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول ان الاول والثاني ايماء
والثاني انه ليس واحد منهما بايماء والثالث ان الاول ايماء دون
الثاني وجه الاول ان الايماء اقتران الحكم بالوصف وهو حاصل سواء
كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما يكون مذكورا صريحا
والاخر مقدرا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا
ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فيكون الاول ايماء لا الثاني
لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحل كذكر الصحة فيكونان مذكورين
فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما لتعليله بالوصف
المستنبط فان حرمت الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة
واختلفوا في اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة
مذاهب الاول عدمه مطلقا والثاني اشتراطه مطلقا والثالث
التفصيل وهو المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم التعليل

بطريق الايماء من المناسب كما في الوجه الرابع من وجوه الايماء وان
لم يكن كذلك لا يشترط لانه لو فهم التعليل منها لامتنع فهمه بدونها فيكون
بخلاف ما اذا لم يفهم التعليل منها فانه حينئذ يكون مستقلا
بافادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة قال الثالث السبر
اقول المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل المقيس عليه وابطال بعضها ما لا يصلح للتعليل فيتعين الباقي
للعلية وصورة التقسيم ان تقول الحكم الثابت في الاصل لا يجوز ان
يكون بلا علة والموجود فيه وصفان او ثلثة فاني بحثت عن الاوصاف
فلم اجد غير ما ذكر والاصل عدم ما سواها الا بدليل ولا دليل فانه
اذا فات ذلك يغلب على الظن الحصر فيما عينه اذا كان اهلا للنظر بان
كان مدارك المعرفة بذلك لديه متحققا من الحس والعقل وكان
الكلام يحذف بعد ذلك ما لا يصلح للتعليل بدليله فيلزم من مجموع الامرين
انحصار التعليل في الباقي فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل
ابطال ذلك الوصف ليتم استدلاله ولا ينقطع المستدل بذلك وان لم يذكره
اولا لانه ابطله هذا اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا
فيرجع الى ظنه فمهما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان البعض كفاه
وكلما كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل قطعيا وان لم يكونا قطعيين
او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان ظنيا قال وطرق الحذف التي
اخره لما كان التعليل لا يتم الا بالحصر والحذف اي ابطال بعض الاوصاف
وذكر الحصر اتمه بذكر الحذف وله طرق منها الالغاء وهو بيان اثبات
الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة كما يدل على حرمة
الربوا في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربوا في
الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلة لما تحقق الحكم بدونه
فيتحقق ان حرمة الربوا ثبتت اما بالطعم ورد بان تحقق الحكم في صورة
بدون الوصف المحذوف لا يدل ان الوصف المحذوف غير معتبر في العلية

لجواز ان تكون العلة اخص من المعلول فلا يلزم من انتفائها انتفاؤه
ثم قال وفي الالغاء يثبت نفي العكس وليس عينه اما انه يثبت به فلان نفي
العكس انتفاء الحكم لانتفاء الوصف فنفي العكس اثبات الحكم بدون الوصف
وفي الالغاء ايضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما انه ليس
عينه فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو
كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف المحذوف
ليس بعلة بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان
جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال لكن مجرد اثبات الحكم
بالوصف المحذوف في صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة مستقلة
اذ غاية الالغاء افادة ان الوصف المحذوف ليس علة الحكم على
تقدير تحقق الحكم بدونه ولا يلزم من عدم عليته الوصف المحذوف
كون المستبقى علة مستقلة بل لا بد لذلك من بيان كون الوصف
المستبقى علة مستقلة من اصل اخر يفيد استقلال الوصف المستبقى
في العلية وحينئذ يلزم الاستغناء عن الالغاء وكان هذا هو الذي حمل
الحنفية على انهم لم يجعلوا السبر والتقسيم حجة لان اقصى ما يجيب عن
ذلك ان الحكم لما دار على الوصف المستبقى وجودا وعدما غلب على الظن
عليته ولا حاجة الى اصل اخر لان القطع ليس بشرط وليس بشيء لانه لا يزيد
على الدوران والدوران ليس بحجة عندهم ومن طرق الحذف طرد
المحذوف وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم عدم اعتبارها
في الشرع اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب
وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق كقوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فان بيان المناسبة
بين الذكورة وسراية العتق وان كان ممكنا لكن ليس بمعهود من الشرع
لعدم اعتبار الذكورة في احكام العتق فالغيت في السراية ومنها
ان لا تظهر مناسبة الوصف للحكم فيسقط عن درجة الاعتبار ولا يجب

ولا يجب على المناظر ان يبين عدم مناسبة المحذوف باجماع او غيره
بل يكفيه ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين
الحكم مناسبة فان عارضه الخصم بان الوصف المستبقى كذلك يعني بحثت
فلم اجده مناسبا للحكم احتاج المستدل الى ما يرجح سبره على سبر
المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعدية وسبر المعترض قاصر وليس
له ان يبين المناسبة بين المستبقى والحكم لانه انتقال من السبر الى المناسبة
وذلك يعد انقطاعا في المناظرة قال ودليل العمل الى اخره لما فرغ من
السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالطرق الدالة على العلية
السبر وتخريج المناط والشبه ولقائل ان يقول كان المناسب ان
يذكره بعد استيفائها وتقرير ذلك ان حكم الشرع لا بد له من علة للاجماع على
ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلة وان اختلفوا في ان اقترانها
بالعلة بطريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بطريق التفضل
كما هو مذهب غيرهم ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه يدل على ان الاحكام لا تخلو من علة لانه ظاهر في التعميم يعني ان جميع ما
جاء به رحمة للناس فلو خلت الاحكام او بعضها عن العلة ما كانت
الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان تكون فيها حكمة وفائدة
للمكلف تكون مشقة وعذابا له وفيه نظر لان الكلام في احكام الشرع
لا بد لها من علة والحكمة والفائدة غيرها ولو سلمنا عدم الاجماع على ذلك وعدم
دلالة الاية عليه فثبوت الحكم بالعلة هو الغالب في الشرع لان تعقل العلة
في الحكم اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فليلحق الفرد بالاغلب
وفيه نظر لان الغلبة طريق معرفتها الاستقراء الا ما ذكره من الدليل فثبت انه
لا بد للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلية في الطرق الدالة عليها وهي المناسبة
ايضا لا تعذر ثبوت المقدمة المذكورة وهي ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم
عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهورها بالمناسبة بدون احتياج الى
المقدمة المذكورة لان مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت
ظهور العلية في جميع الطرق الدالة عليها لا تعذر ثبوت تلك المقدمة وهي

المناسبة على تقدير عدم ثبوتها ايضا وجب اعتبارها في جميع
الطرق لانه يحصل الظن عليتها والعمل به واجب في الاحكام
بالاجماع وانما خص المناسبة بالذكر لئلا يتوهم ان ظهور العلية
في المناسبة انما هو على تقدير ثبوت تلك المقدمة فقط كغيرها والحاصل
انها في المناسبة ظاهرة ثبتت المقدمة اولا واما في غيرها فان ثبتت
ثبتت والا فلا قال الرابع الى اخره المسلك الرابع المناسبة
وترادفها الاخالة وتخريج المناط وفسرها بانها تعيين العلة بمجرد
ابداء المناسبة من ذاته اي ذات الوصف لا بنص وغيره كالاجماع
وذلك كتعيين الاسكار لتحريم الخمر بمجرد ابداء المناسبة من ذات
الاسكار وكتعيين القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرد
ابداء المناسبة من ذاته ومثل بمثالين احدهما للعلة البسيطة
والثاني للعلة المركبة لا يقال عرف المناسبة بالمناسبة وذلك تعريف
الشي بنفسه لان المراد بما في التعريف المناسبة اللغوية وعرف
المناسب بانه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فقوله
ظاهر احتراز عن الخفي وقوله منضبط احتراز عن غيره وقوله ما
يصلح ان يكون مقصودا احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن
الوصف المدار في الدوران وقوله من حصول مصلحة او دفع مفسدة
بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة لان الخفي وغير المنضبط يغيب عن العقل للخفاء وعدم الضبط
والغيب عن العقل لا يعرف الغيب منه نفي الحكم وذلك كالسفر للمشقة
فانها غير منضبطة فيعتبر مظنتها وهو السفر وكالفعل الذي قضي عليه
في العرف بالعمدية في الجناية العمد فان العمد خفي فيعتبر مظنته وهو
الفعل المذكور وقال ابو زيد القاضي صاحب الاسرار من اصحابنا

المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول يعني
لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته
بالقبول وهو حسن لكونه اقرب الى اللغة تقول هذا الشي مناسب
للشي اي ملائم له لكنه اثباته على الخصم متعذر في مقام النظر
اذ ان عقل الخصم لا يتلقاه بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة
الى الخصم وتلقي عقل غيره لا يكون حجة عليه وقد يظهر لجواز ان يكون
بعد في العقول القابلة ... قال ما لو عرض على
العقول فانه اذا قبله بعقول ويلق عقل الخصم حملا قصور عقله
وعناده لكونه متهما قال وقد يحصل الى اخره المقصود من
شرع الحكم قد يحصل يقينا وقد يحصل ظنا وقد يشك في حصوله
لنفيه وقد يكون نفي حصوله راجحا والاول كالبيع فانه يحصل
بالصحيح منه الملك الذي هو المقصود يقينا والثاني كالقصاص فان
المقصود هو صيانة النفس المعصومة عن التلف يحصل به ظنا
لان الغالب ان من علم انه اذا قتل قتل منه ارتدع لكن بعض
المكلفين مع علمه به قد يقتل ولا يحصل يقينا والثالث قليل
ما يقع له على التحقيق في الشرع مثاله بل على سبيل التقريب في ذلك
مثل حد الشرب فان حصول المقصود وهو حفظ العقل ونفيه
منه متساويان فان استيلاء ميل الطباع الى شرب الخمر يقاوم
خوف عقاب الحد فلهذا نقاوم كثرة الممتنعين عنه لكثرة المقدمين
عليه والرابع كنكاح الايسة فان المقصود هو التوالد وقد يمكن ان
يحصل من نكاحها لكن عدم التوالد راجح وجعل المصنف الاول والثاني
قسما واحدا فتكون القسمان الاخران ثانيا وثالثا وجوز التعليل
بجميع الاقسام وقد انكر بعض التعليل بالثالث والرابع اي القسمين

الرخص من بنائه على المساواة من حصول المقصود ونفيه في الثاني
وبوجوبه في الثالث واحتج المصنف على صحة التعليل
بما حاصله ان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم يكفي في صحة
التعليل به وذلك كان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد يتيقن
ظنها في بعض الصور كما اذا كان العوض المطلوب حاصلا عنده وقد
نص لان البيع مظنة للحاجة الى التعاوض لا الى العوض وحصول
العوض لا ينافي الحاجة الى التعاوض وكذلك السفر مظنة المشقة
وقد لا يوجد المشقة كما في حق المترفه ومع ذلك فانه يفيد جواز
الترخص فيك هذا غير صحيح لان المقصود في الصورتين مترتب
في الغالب وعدم الترتب انما هو في بعض الصور بخلاف صورة
النزاع فان الترتب وعدمه سواء او عدم الترتب راجح وهو
وارد واما لو كان نفي المقصود فايتا قطعا اي بالكلية بحيث
لا يكون متساويا ولا مرجوحا كلحوق نسب المشرقي بتزوج
مغربية والاستبراء في شراء جارية يستبريها البائع في المجلس
ففيه معتبر لا يجوز التعليل به لان من عادة الشرع رعاية الحكمة
المقصودة بحيث يكون المقصود فايتا بالكلية لم يجز اضافة
الحكم اليه لئلا يلزم خلاف عادة الشرع خلافا للحنفية فانهم يعتبرون
ذلك ولهم انهم جعلوا من المولى بان الاعتبار في ذلك لاحتمال الحصول واتكاؤه
في المتنازع فيه اتكال لكرامة الاولياء وهو من لحق بعرفك من العالي
بان ذلك انما يرد ان لو كان الحكم فيه مضافا الى الحكمة وليس كذلك لتاخرها
عن الحكم او الى العلة الحقيقية وهي ارادة الوطي وليس كذلك لانه امر
خفي لا يطلع عليه فان من يستحدث الملك عدلا يريده فمدار الحكم على
دليلها وهو التمكن من الوطي فان صحيح المذاهب اذا تمكن منه اراده

والتمكن انما يثبت بالملك واليد فانتصب سببا واديرت الحكم عليه
وجود او عدما تيسيرا وذلك انما يكون على المشتري والبايع
اجنبي فلا يعتبر فعله حيث لم يلتفت الى الحكمة وهي براءة الرحم قال
والمعاصر ض بان الى اخره المقاصد من شرع الاحكام ضروري وغير ضروري
الضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري
في اصله والمقاصد الضرورية في اصلها هي اعلى المراتب كالخمسة التي
روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
والحصر عادي اما الدين فهو محفوظ بقتل الكافر لقوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله واما النفس فهي محفوظة بالقصاص لقوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة واما العقل فمحفوظ بحد الشرب لقوله تعالى
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة الاية واما النسل فمحفوظ
بحد الزنا لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فان المزاحمة على
الابضاع يؤدي الى اختلاط الانساب المفضي الى هلاك الولد بانقطاع
التعهد من الاولاد واما المال فمحفوظ بقطع السارق لقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وعقوبة المحارب لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله الاية والمكمل له كالمبالغة في تحريم قليل الخمر وايجاب الحد عليه
فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب ما لا يتحرم قليله
وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم له واما غير الضروري فاما حاجي
او غيره والحاجي اما في اصله او مكمل له واما الحاجي فكالبيع والاجارة
والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات وبعضها اكد من بعض
وقد يكون في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم
والملبوس للطفل لغيره للهلاك بدونها وهذا في الحقيقة داخل في الضروري
واما المكمل للحاجي فكرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فان
ذلك افضى الى الكثر افضاء واشده اسهل افعال العقيل من الرباعي

وهو مشاد الى دوام النكاح الذى هو فى محل الحاجة واما بلو الحاجى
فلابد وان تكون فى حيز التحسين والتزيين وان لم يكن مقصودا وسمى
تحسينيا كسلب اهلية الشهادة عن العبد لنقصه فى امارات الشرع
المناصب الشريفة جريا على ما هو المالوف والمعهود من محاسن
العادات قال مسئله الى اخره الوصف المشتمل على مصلحة خالصة او
راجحة على المفسدة مناسب بلا خلاف والمشتمل على مفسدة راجحة
او مساوية للمصلحة فيه خلاف ويختار المصنف انه يخرج مناسبة
للحكم لان المصلحة لا تكون مطلوبة عند التساوى الا ترى ان من اخذ يستقى
رجلا ليسقيه نسب الى السفه ولما ثبت انخرامها فى المفسدة
المساوية وكانت الراجحة اجدر ولهذا لم يذكرها واستدل المانعون
من انخرامها بالصلوة فى الدار المغصوبة فانها صحيحة مع انها تلزمها
مصلحة ومفسدة تساويها ان غلب الحرام على غير الواجب او تزيد
عليها ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب بعض واجاب بان
مفسدة الغصب ليست بناشية من الصلوة وبالعكس اى مصلحة
الصلوة ليست بناشية من الغصب لان الصلوة مصلحة خالصة ولو فرضنا
انهما نشاتا معا من الصلوة لم تصح الصلوة بل تكون فاسدة واذا ثبت انه
لابد للوصف من ترجيح المصلحة فعلى المستدل ان يرجح الوصف والترجيح
يختلف باختلاف المسائل فانه فى بعضها يكون ظاهرا وفى اخرى يحتاج الى
ادنى تامل وفى آخر الى نظر واستدلال ولو توجيه اجمالى مطرد وهو
ان يقول لو لم يكن راجحة المصلحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون
الحكم تعبديا محضا لانا بحثنا ولم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم
الغير وثبوت التعبدى الصرف على خلاف الاصل قال والمناسب الى اخره
الوصف المناسب ينقسم بالقسمة الاولية الى قسمين معتبر ومرسل لانه اما
ان يعتبر الشارع عينه فى عين الحكم او لا والاول هو المعتبر والثانى هو المرسل
والمعتبر ينقسم الى مؤثر وغيره لانه اما ان يعتبر عينه فى عين الحكم بنص او
اجماع او بمجرد ترتب الحكم على الوصف والاول هو المؤثر لظهور اثره فى

الحكم باحدهما والثانى ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف
فى جنس الحكم او بالعكس او اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم او بالعكس
يسمى ملائما لموافقته لاعتبار الشارع وان لم يثبت باحدهما شئ
من ذلك بل اعتبر الشارع عين الوصف فى عين الحكم بترتبه عليه فقط
يسمى غريبا والمرسل ينقسم ايضا الى مرسل ملائم والى مرسل غريب لانه
ان اعتبر الشارع جنسه البعيد فى جنس الحكم فهو المرسل الملائم والا
فهو المرسل الغريب وينقسم المرسل باعتبار اخر الى معلوم الالغاء من
الشارع والى غير معلومه مثال المؤثر بالنص تعليل الحدث بالقئ فانه
اعتبر عينه فى عين الحدث بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من قاء او
رعف فى صلوته فلينصرف وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية بالمال
بالصغر فانه اعتبر عين الصغر فى عين الولاية فى المال بالاجماع ومثال
القسم الاول من الملائم التعليل بالصغر فى قياس النكاح على المال فى الولاية
فان الشرع اعتبر عين الصغر فى جنس ولاية المال بترتبها على الصغر
وثبت اعتبار عين الصغر فى جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال القسم
الثانى منه التعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر
فى رخصة الجمع بين الصلوتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر
فى عين رخصة الجمع بترتب رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع
اعتبار جنس الحرج فى عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه
التعليل بجناية القتل العمد العدوان فى قياس المثقل على المحدد فى قصاص
النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوان فى عين قصاص
النفس وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التى هى جنس القتل العمد العدوان
فى القصاص الذى هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص النفس
وغيرها كالاطراف والسمع والبصر واللسان ومثال الغريب التعليل
بالاسكار فى حرمة النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الاسكار فان

الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على الاسكار
فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الاسكار في جنس تحريم الخمر ولا عين الحكم ولا جنسه في جنسه
ومثال المرسل الملائم تعليل تحريم الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا
مناسب لم يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه
ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه
في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت
داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وهذا ملائم لتصرف
الشارع من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم
لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلقة بطلقات
ثلاث على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده بان لا تحرم
المبتوتة كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده بحرمانه
عن الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان
هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد
في عين المعارضة بنقيض المقصود بان ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه
في عينها ولا جنسه في جنسها لا قريبا ولا بعيدا وفي عبارته تسامح
لانه قدر مثال الغريب المرسل على الغريب والعكس واجب ومثال
المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة
الظهار على من يسهل عليه الاعتاق كما روي ان بعض العلماء افتى ملكا
افطر في رمضان عمدا بايجاب صوم شهرين متتابعين مع اتساع
ماليته وتمكنه من الاعتاق نظرا الى ان صوم شهرين متتابعين ازجر
له من ايجاب اعتاق رقبة لعسر الاول ويسر الثاني فانه ثبت الغاؤه
شرعا لانه اوجب الاعتاق اولا ولم يعتبر ايجاب الصوم اولا على من

يسهل عليه الاعتاق فاما المرسل الغريب الذي علم الغاؤه فمردود
لا يكون التعليل به بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام
الحرمين والغزالي بقبوله وقد نقل ذلك عن مالك والشافعي رحمهما
الله والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشرع
لم يعتبر نوعه في نوعه بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه
فلا يحصل الظن بعليته وشرط الغزالي لقبوله ان تكون المصلحة
ضرورية قطعية كلية والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي
هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال وبالقطعية
ان يكون وجود المصلحة مجزوم الحصول وبالكلية ان لا تكون
مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض كتترس الكفار الصائلين
باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى
الكفار على بلاد المسلمين بالقتل حتى الترس فان قتل الترس حينئذ
تكون مصلحة ضرورية قطعية كلية وانما يجب القبول اذا وجدت
هذه الشروط لانه لو لم تقبل لزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري
من الشرع وهو حفظ الدين والنفس وعدم اعتبار ذلك يفضي الى
ابطال الدين وهلاك المسلمين وانما اشترط القطع ليحصل الجزم
بالابطال المذكور وانما اشترط الكلية لئلا يلزم ترجيح احد الجائزين
على الاخر فان حفظ نفس بعض الاسارى ليس باولى من حفظ نفوس
المسارکه فی الدین کان ويثبت الى اخره ومن مسالك العلية الشبه
وهو لا يفيد العلية بذاته ويثبت عليته بجميع المسالك من النص والاجماع
والسبر والتقسيم سوى تخريج المناط يعني المناسبة فانه في اثبات
عليته بها نظر وبهذا التقرير يظهر التسامح الذي في عبارته ولم يتعرض
لوجه النظر وانما خرج عليه فهو مجهول ووجهه بعض الشارح

بان اثبات علية الشبه بتخريج المناط مبني على تعريف الشبه فمن عرفه
بانه الذي يوهم المناسبة لا يجوز له اثباته بتخريج المناط [illegible]
المناسبة وما يوهمها لا يكون موجبا لها فبينهما تناف ومن عرفه
بالمناسب الذي ليس له مناسبة لذاته جوز اثبات عليته به اذ لا
لا منافاة حينئذ بين الشبه وتخريج المناط اذ من الجائز ان يكون الوصف
الشبهي مناسبا بتبع المناسب بالذات لاشتماله عليه ورد بانه اذا
وجد المناسب بالذات لا يعلل بالمناسب بالتبع وبان توجيه قوله
ومن ثم على الوجه الذي قرره لا يكون صحيحا وقال بعضهم في وجه
السقط اذ يخرجه الى المناسبة وقال في توجيه قوله ومن ثم اي ومن
اجل انه لا يثبت بمجرد المناسبة والظاهر ان اضافته الى المناسبة
كان يقال تخريج المناط انما يتحقق بثبوت وصف مناسب لذاته فذلك
الوصف اما ان يكون هو الوصف الشبهي او غيره والاول خلاف
الفرض لان الفرض ان الشبهي ليس بمناسب لذاته فتعين الثاني
وهو ان لا يكون الشبهي مناسبا بالذات فيكون بالتبع ومع وجود
المناسب بالذات لا يعلل بالمناسب بالتبع وعلى هذا كان اثبات
الشبه بالمناسبة مغنيا عن الشبه فلهذا كان محل النظر واما
توجيه قوله ومن ثم بما فسره هذا الشارح فليس بصحيح يظهر بالتامل
ولعله ان يقال معناه اثباته بتخريج المناط يبطله لافضائه الى نفي ما اريد
اثباته بما ذكرنا من لزوم الاستغناء ومن ثم اي ومن اجل ان اثباته
به باطل قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل اشارة الى عدم
جواز اثباته بتخريج المناط فانه بالمناسبة الذاتية لا بمنفصل ومن
الاصوليين من عرف الشبه بانه ما يوهم المناسبة وتميز الشبه
عن الوصف الطردي بان وجود الطردي كالعدم اذ لا مناسبة له اصلا
بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كان بدليل منفصل وتميز الشبه
عن المناسب الذاتي بان المناسب الذاتي مناسبته عقلية يعلم بالنظر

في ذاته عقلا وان لم يرد الشرع كالاسكار في التحريم فان مناسبة
الاسكار التحريم يعلم بالنظر في ذات الاسكار وان لم يرد الشرع
بخلاف الشبه فان مناسبته لا يعلم بالنظر في ذاته بل يحتاج الى دليل
منفصل الى ورود الشرع مثاله قول الشافعي في ازالة الخبث بالماء
ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فتعين فيها الماء كطهارة الحدث
فان مناسبة الطهارة لتعين الماء غير ظاهرة ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء
في مس المصحف والصلوة يوهم مناسبة الطهارة لتعين الماء وهذا
لتمثيل على التعريف الثاني ولا شك ان الوهم طرف مرجوح ولا يتصور
له مضافا الى راجح وترك الراجح الى المرجوح خطا وعن هذا لم يعتبره
الحنفية واحتج الواو اي القائل بان الشبه غير معتبر في العلية بان
الوصف الذي تعلق به في الشبه اما ان يكون مناسبا او لا والاول
مجمع عليه في كونه معتبرا فليس بشبه لانه مختلف فيه والثاني طرد وهو
ملغى بالاتفاق واجاب بانه مناسب ولا يلزم ان يكون مجمعا عليه
فان المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه ليس كذلك وفيه نظر لانا لا نسلم
ان المناسب بدليل منفصل يجوز التعليل به فهو عين النزاع او بانه
لا واحد منهما اي من المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه
حينئذ سقط قوله والاول مجمع عليه وفيه نظر لجواز ان يكون مراده
بالمجامع اتفاق الخصمين وذلك ثابت لا محالة قال الطرد الى اخره ومن
المسالك الدالة على العلية الطرد والعكس وهو الدوران والمراد به
ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما يلزم من وجود الوصف وجود
الحكم وهو الطرد ومن عدمه عدمه وهو العكس واختلفوا في عليته
على ثلثة مذاهب اولها انه يفيد العلية قطعا وثانيها انه يفيدها ظنا
وثالثها ان بمجرده لا يفيدها لا قطعا ولا ظنا بل اذا انضم اليه احد المسالك
الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك وهو مختار المصنف واحتج
بان الوصف المتصف بالطرد والعكس اذا خلا عن غيره من المسالك لا

عن ان الاصل علم عليته جاز ان لا يكون علة بل ملازما لها كرائحة المسكر
فانها وصف متصف بالاطراد بالدوران وانه ملازم من وجوده
وجود الحرمة ومن عدمها عدمها ومع ذلك ليس علة للحرمة بل هي
ملازمة للمسكر الذي هو علة واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرده
قطع العلية ولا ظنها واستدل الغزالي على ان الدوران لمجرده
لا يفيد العلية بان الاطراد عبارة عن سلامة الوصف من النقض
فانه يكون يتحقق الحكم عند تحقق الوصف دائما وذلك ينافي النقض
لان النقض مفسد للعلية لا محالة وسلامة الوصف عن مفسد واحد
لا يوجب انتفاء كل مفسد فلا يفيد الاطراد بمجرده العلية ولو سلم
ان السلامة عن مفسد واحد يوجب انتفاء كل مفسد لم يصح عليته
المصحح لان صحة الشي انما يتحقق وجوده بوجود مصححه والعكس
ليس بمصحح لانه ليس شرطا في العلية فلا يؤثر الوصف المتصف بالطرد
والعكس في العلية لان الطرد لا يفيد العلية والعكس غير معتبر فيها ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الدوران علة مصححة لذاتها فلا يحتاج
الى علة خارجية تصححه واجاب بانه لا يلزم من عدم افادة كل من
الطرد والعكس العلية على سبيل الانفراد ان لا يكون المجموع علة فان
للهيئة الاجتماعية تاثيرا ليس للافراد كاجزاء العلة ولقائل ان يقول
الكلام ان كان في الاطراد والانعكاس وهو الدوران وجودا
وعدما فلا نسلم ان العكس ليس شرطا فيه وحينئذ لا يجوز ان يكون
العكس مصححا وان كان في الدوران وجودا فقط فهو ان العكس ليس شرطا
ولكن لا يكون الجواب صحيحا اذ ليس فيه الهيئة الاجتماعية على ذلك التقدير
وايضا الجواب انما يصح على تقدير التنزل في الاستدلال ويمكن ان يجعل
كل واحد منهما دليلا على حدة فلا يكون الدليل الاول منتفيا واستدل
ايضا بان الدوران لا يفيد العلية لوجوده في المتضايفين كالابوة والبنوة
فانه كلما وجد احدهما وجد الاخر وكلما انتفى انتفى وليس احدهما علة

الاخر واجاب بان الدوران انما يفيدها اذا لم يمنع العلية
مانع وتضايف المتضايفين وهو كون كل منهما مع الاخر والعلية تقتضي
تقدم العلة واحتج القائلون بانه يفيد العلية قطعا او ظنا بانه اذا
حصل الحكم لمنع مانع من عليته الوصف كما منع في المتضايفين حصل العلم
بالعلية او الظن بها عادة كما لو دعي انسان باللقب مغضب فغضب
ثم ترك دعاؤه بذلك فلم يغضب وتكرر ذلك منه اذا علم ان الدعاء
سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك واجاب
بانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف المتصف بالطرد والعكس
بحث او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد البحث
او السبر كفى في اثباتها لانه طريق مستقل والدوران مقوله ولقائل
ان يقول اسناد العلية الى ظهور الانتفاء ليس بصحيح لان الانتفاء لا يصلح
ان يكون علة للانتفاء لا للوجود قال والقياس جلي الى اخره القياس ينقسم
باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة فبالاول ينقسم الى جلي وخفي
والجلي ما يقطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية كقياس
الامة على العبد في سراية العتق فان القطع ثابت بنفي الفارق بين
الذكر والانثى في احكام العتق ولا فارق سوى ذلك والخفي بخلافه
كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فان نفي الفارق بينهما مظنون ولذلك
اختلف فيه وبالثاني ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى
قياس في معنى الاصل فالاول اي قياس العلة هو ما صرح فيه بالعلية كقياس
النبيذ على الخمر في الحرمة اذا صرح بالاسكار فقال النبيذ مسكر فيحرم
كالخمر والثاني هو ما يجمع بين الاصل والفرع لا بالعلة بل بما يلازمها كما لو
جمع بينهما باحد موجبي العلة في الاصل الملازمة للموجب الاخر كما اذا
قيل عندما قطع جماعة يد واحد فهل القطع ايدي الجماعة قياسا على
قتل الجماعة بواحد قصاصا بجامع وجوب الدية على الجماعة اذا
وجب وهو احد موجبي العلة في الاصل والفرع وهي العمد العدوان
فان له موجبين القصاص ووجوب الدية وقد جمع بين الاصل

والفرع باحد موجبيها وهو وجوب الاثم الذي هو ملازم
العلة لاجل اثبات موجبها الاخر وهو القصاص فكانه يقول
ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له ويرجع
الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر
لكن يكتفى بذكر موجبها عنها لكونه ملازما لها والثالث هو ان
يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقضية الاعرابي بنفي كونه اعرابيا
فيلحق به بقية اصناف الانسان وبنفي كون المحل حلالا فيوجب
الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات
الاخر والمسئلة الى اخره التعبد بالقياس اما ان يكون جائزا
او واجبا او ممتنعا وبكل منها قال جماعة من العلماء فذهب
الجمهور الى جوازه على معنى انه يجوز ان يقول الشارع اذا ثبت
حكم في صورة ووجد صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في
وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك الوصف
فقيسوا الصورة الثانية على الاولى وقال الشيعة والنظام وبعض
المعتزلة بامتناعه وقال القفال وابو الحسين يجب التعبد بالقياس
عقلا واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد
فانا لو فرضنا ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار فقيسوا كل
مشارك لها في الاسكار عليها لم يلزم منه محال لذاته ولا لغيره وفيه نظر لانه
لم يرد بذلك شرع والعقل معزول عن الافادة على ما تقدم وايضا الوقوع
دليل الجواز وقد دل على ما سياتي واحتج المانعون بوجهين
الاول ان القياس لا يؤمن فيه وقوع الخطأ فيه لكونه مظنونا وكل
ما لا يؤمن وقوع الخطأ فيه يمنعه العقل لكونه محذورا فلا يجوز
التعبد بالمحذور وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يجوز العمل بالايات
الدالة على خبر الواحد وقد تقدم الكلام في وجوبه والفرق بين

الظنيين غير مستلزم لانه غير مسموع واجاب بان منع العقل في محل
ما لا يؤمن وقوع الخطأ فيه ليس منع احالة بل منع احتياط ولو سلم
انه منع احالة لكن اذا ظن الصواب لا يمتنع لوقوع الامن به من
وقوع الخطأ وفيه نظر لان ظن الصواب اما ان يكون رافعا لاحتمال
وقوع الخطأ او لا والاول ممنوع فان القياس لا يفيد العلم اجماعا
والثاني غير مفيد لبقاء المحذور والثاني ان الشارع قد امر بمخالفة
الظن لانه منع الحكم بشاهد واحد وبشهادة العبيد وان افادا
الظن ومنع من نكاح الاجنبيات اذا اشتبهن برضيعة وان
ظن واحدة منهن انها اجنبية والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعة
الظن فلو جاز لزم التناقض وهو محال واجاب بانا لا نسلم انه امر
بمخالفة الظن بل نعلم انه امر بمتابعة الظن كالامر بمتابعة خبر الواحد
وظاهر الكتاب والشهادة وغيرها من المظنونات وانما منع
الشارع في الصور التي ذكرتم العمل بالظن لمانع خاص لا لعدم جواز
العمل بالظن جمعا بين الدليلين واحتج النظام على امتناع التعبد بالقياس
عقلا بانه اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات والجمع بين
المختلفات استحال تعبده بالقياس والملزوم ثابت فاللازم كذلك اما
الملازمة فلان القياس انما يكون بجامع شرعي وحيث لم يعتبر الشرع
المثلية بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار
الجامع لانه لو جاز اعتباره اعتبر بين المتماثلات لوجوده فيها ضرورة
ولم يعتبر بين المختلفات لعدمه كذلك واذا لم يكن الجامع معتبرا
امتنع القياس والتعبد به عقلا واما وقوع الشق الاول من المقدم
فكايجاب الغسل وابطال الصوم ودخول المسجد بالمني دون البول
والمذي وكايجاب الغسل من بول الصبية ونضح الماء اي رشه من بول
الصبي وكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد
بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل وكايجاب الوطء بشاهدين دون
ايجاب حد الزنا وكعدة الموت اربعة اشهر وعشرا والطلاق بثلثة قروء

واما وقوع الشق الثاني منه كقتل الصيد عمدا وخطأ في جواز
استوائهما في وجوب الضمان عند الاحرام وكالردة والبول في
ايجاب القتل وكالعامد والوطي في نهار رمضان عامدا او الظهار
عن امراته في ايجاب الكفارة واجاب بان ذلك لا يمنع جواز
التعبد بالقياس لان الفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون
لانتفاء صلاحية ما يتوهم جامعا للعلية او لوجود معارض في
الاصل او في الفرع له اثر في منع الحكم ولجواز اشتراك المختلفات
في معنى جامع يوجب اشتراكها في الحكم ولجواز اختصاص كل من
المختلفات بعلة تحكم بنقيض حكم المخالف الاخر فان العلل المختلفة
تكون ايجابها في المحال المختلفة حكما واحدا ولعا لان نعول في الصور
الاولى بين المتماثلات بان السبر من مسالك العلل لا محالة وسبرنا
فلم اجد وصفا يوجب الغسل من خروج المني سوى خروج فضلة
منهضم المتناول من القبل والاصل عدم غيره وهو موجود في البول
والمذي فيجب الغسل والاستنجاء لاحتمال وجود معارض في الاصل
او الفرع له اثر في منع الحكم يوجب رفع الخلاف لانه ما من صورة
من صور القياس الا وذلك الاحتمال فيه موجود فلو اعتبر ذلك لما جاز
التعبد بقياس ما عندكم ايضا وقد ارتفع الخلاف وان نعول في المختلفات
احتمال الجامع المشترك ليس بكاف في جوازه بل لا بد من بيانه لنسلط
في صحته وسقمه قال قالوا الى اخره واحتج المانعون بوجوه خمسة
الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف وما هو كذلك مردود اما
الصغرى فلان الامارات كثيرة فيجوز ان يستنبط كل من المجتهدين
امارة توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الاخر واما الكبرى
فلقوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف
فيه

والقياس فيه اختلاف لما ذكرنا فلا يكون من عند الله فلا يجوز
التعبد به واجاب بان هذا الدليل منقوض بالظاهر فان اختلافا
فيه موجود وبان المراد بالاختلاف التناقض او الاختلاف
الذي يخل بالبلاغة فيكون معناه والله اعلم ان القران لو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا اكثره مخلا بالبلاغة
ولا يلزم من ذلك عدم تحقق الواجب لوجود الاختلاف في الاحكام قطعا
ولعا لان نعول الاختلاف الموجود في الاحكام قطعا اما ان يكون
المراد به ما في الاحكام المتعددة التي بعضها واجب وبعضها حرام
وغير ذلك او الاحكام التي يستنبطها المجتهدون بالامارات الحاقا
بعضهم باصل واخرون باصل اخر فان اريد الاول فمسلم ولا كلام فيه
وان اريد الثاني فهو عين النزاع الثاني انه اذا اختلف اقيسة
المجتهدين فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا اولا والاول يستلزم حقية
الشيء ونقيضه وهو محال والثاني يستلزم تصويب احد الظنين
المستويين دون الاخر وهو ترجيح بلا مرجح واجاب بانه منقوض
بالظاهر مع جواز التعبد به بالاتفاق وبانا نمنع الملازمة على تصويب
كل مجتهد لعدم التناقض من مقتضى الاجتهادين لانتفاء شرطه وهو
الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب لاختلاف المحال او الزمان فانه
يجوز ان يكون الحرمة حكم الله في حق احد المجتهدين والاباحة في
حق الاخر او الحرمة في زمان والاباحة في اخر فلا يتحقق الاتحاد
وبانا نمنع لزوم الترجيح من غير مرجح على تصويب احد المجتهدين
لان المرجح واحد لا بعينه ولا امتناع في ذلك فيه نظر لانه يستلزم عدم
العمل بشيء من الاحكام لان العمل لا يتحقق الا بالمعين والواحد لا بعينه غير معين
الثالث ان مقتضى القياس اما ان يكون موافقا للنفي الاصلي او مخالفا
له والاول يستغنى عنه لانه ثابت بالبراءة الاصلية والثاني باطل لان النفي
الاصلي متيقن والقياس مظنون وهو لا يعارض المتيقن واجاب بانه

منقوض بالعمل بالظاهر وبانه يجوز ترك النفي الاصلي للعمل بالظن
وفيه نظر لان اراد الدليل الظني القياسي فهو محل النزاع وان اراد
غيره فليس الكلام فيه الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله
عنه لانه مقتضى خطاب الله وخبره عنه بلا توقيف محال والقياس ليس
بتوقيف واجاب بان القياس نوع من التوقيف لانه ثابت بالكتاب
والسنة وفيه نظر فان القياس توقيف من حيث الحجية وليس
الكلام فيه وانما الكلام في الوصف المتعلق بحكم الله المخبر عنه
الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين
لانهما اذا تعارضتا في نظر المجتهد فاما ان يعمل بهما فيلزم التناقض
او باحدهما دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لانه
قال يلزم التناقض ولم يذكر الشق الاخر وهو ليس تاما واجاب
بانه منقوض بالعمل بالظاهر وللخصم ان يجيب عن المنقوض بالظاهر
بان الظاهر الغير القياسي لا مدخل له فيما نحن فيه لانه اقوى من
القياسي يشهد به ترجيحه على القياسي عند التعارض وبانه ان كان
المجتهد واحدا عند تعارضهما يرجح احدهما على الاخرى فيعمل بالراجح
وان تعذر الرجحان توقف على قول وتخير بايهما شاء عند الشافعي
واحمد وان تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو علة عنده ولا يلزم
التناقض لما مر في الجواب عن الوجه الثاني واحتج القائل بوجوب
التعبد بالقياس عقلا بان النص لا يفي بالاحكام لعدم تناهيها وتناهي
النصوص فالعقل يقضي بانه يجب التعبد بالقياس لئلا يلزم خلو كثير
من الوقائع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسول واجاب
بان النصوص وان كانت متناهية يجوز ان تفي العمومات بالاحكام
الغير المتناهية بان يشمل عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل
مسكر حرام وكل كيلي ربوي وفيه نظر لان جواز الوفاء لا يكفي لا بد
من بيان انها وافية بها ليتم الاستغناء عن القياس قال مسئلة الى اخره

القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا قائلون بوقوعه الا داود
الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني [illegible]
بوقوعه اختلفوا في انه وقع به بدليل السمع او العقل فذهب
الاكثر الى الاول واختلف هؤلاء في وجوب قطعية هذا الدليل
السمعي فذهب الاكثر اليه وخالفهم ابو الحسين واحتج المصنف
على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر
عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وتفاصيل
المنقول وان كان احادا لكن لا يمنع تواتر القدر المشترك بينها
وهو العمل به عند عدم النص والعادة تقضي بان اجتماع جمع كثير
الصحابة على العمل انما هو لاصل لا يكون الا قاطعا دالا على العمل به
الثاني انه تكرر عمل اكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع
من غير نكير والعادة تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل
ذلك انما يكون للموافقة فيكون اجماعا دالا على اعتبار القياس
والفرق بين الوجهين ان الاول تواتر والثاني اجماع وقد تقدم
البحث في كل واحد منهما ثم ذكر وقائع عمل الصحابة فيها بالقياس منها
رجوعهم الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة وقتالهم
عليه لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في اخذها للفقراء
ومنها قول بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب
لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة
لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع ابو بكر عن ما حكم
وشرك في السدس بين الجدتين ومنها ان عمر ورث المبتوتة
اي المطلقة الثلاث في المرض بالراي ومنها قول علي لعمر رضي الله عنهما
لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة
اكنت تقطعهم قال عمر نعم قال فهذا كذلك ومنها الحاق بعض

الصحابة الجد بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط الاخوة وغير ذلك
مما هو كثير ثم ذكر اسئلة واجاب عنها بقوله السؤال الاول التعبد
بالقياس قطعي لكونه اصلا من اصول الشرع فلا يثبت الا بقطعي والوقائع
المذكورة آحاد لا تفيد القطع سلمنا انها متواترة لكنهم لم يعملوا فيها
بالاقيسة بل بظواهر النصوص سلمنا انهم عملوا فيها بالقياس لكنهم بعض
الصحابة فلا يكون عملهم حجة سلمنا ان عملهم من غير نكير الباقين دليل لكن
لا نسلم عدم الانكار فانه روي عنهم انكار الرأي تارة وانكار القياس
اخرى فانه روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضي الله عنه انه
قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعن علي لو كان الدين
بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر
وابن عباس انهما قالا يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعن ابن مسعود انه قال اذا
قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل
الله وامثال ذلك كثيرة فكان الانكار واقعا سلمنا ان بعضهم عمل بالقياس
ولم يقع الانكار من غيرهم لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة لجواز ان
يكون تقية او غيرها من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقة
لكنها اقيسة مخصوصة ولا يلزم منه الاجماع على العمل بكل قياس واجاب
عن الاول بان هذه الاخبار وان كانت آحادا لكنها متواترة في المعنى
اذ القدر المشترك متواتر كشجاعة علي وجود حاتم وعن الثاني
ان سياق تلك الاخبار وقرائن الاحوال يدل قطعا على ان عملهم بالقياس
في تلك الوقائع لا بالنص وعن الثالث ان شياع العمل بالقياس وتكرره
قاطع عادة بان عدم انكارهم بسبب الموافقة وعن الرابع ان العادة
تقضي بانه لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في

الصور المذكورة انما كان بالنسبة الى من ليس له رتبة الاجتهاد
او في قياس لم يراع شروط صحته جمعا بين النقلين لان الذين
[illegible] عنهم المنع من القياس هم الذين دل عملهم على تجويز القياس
[illegible] من التوقيف وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس
ان العمل بكل الاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها كالظواهر فان
العمل بها لا لاجل خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة وقد
استدل الى آخره ذكر اربع استدلالات مع الجواب عنها الاول
[illegible] بما تواتر معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر العلل
[illegible] تبنى عليها الاحكام فانه سئل عن صور كثيرة فاجاب عن كل
[illegible] مشيرا الى العلة ارشادا منه الى القياس وذلك مثل ما
قال عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه
أكان ينفعه فقالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم فدين الله احق
وقوله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف وامثاله كثيرة وذلك
دليل على ان العمل بالقياس جائز واجاب بان هذا الاستدلال
ليس بشيء لان غايته التصريح بالعلة الموجبة للحكم وذلك لا يدل على
وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث
على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد لا لاجل الحاق الغير به وفيه نظر
لان فيه اشارة الى التوالي في الصحابة في القياس في احكام الشرع
ولئن سلم ان سياق الكلام وقرينة الحال يدل ظاهرا على ان الغرض
من ذكر العلة هو الحاق الغير لكن لا يدل على العمل بالقياس من حيث
القطع بل يدل عليه ظنا وكلامنا في القطعي الثاني ان رجم غير ماعز
ملحق بماعز قياسا لان رجمه ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ليس
بعام واجاب بان رجم غير ماعز ثبت بالنص قوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع ولم ينقل السند للاستغناء

عنه بالاجماع الثالث ان القياس اعتبار والاعتبار واجب لقوله
فاعتبروا الاية واجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ اذ هو في الامور
العقلية لا في الاقيسة الشرعية ثم ان صيغة افعل تحتمل الوجوب
والندب وغيرهما فلا يكون دلالته على وجوب العمل بالقياس قطعية
ولقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر قوما اصابهم مثلات باسباب
نقلت عنهم ثم امر بالاعتبار فان كان المراد بالاتعاظ ان ننظر
الى اسباب باشروها لنكف عما اصابهم بها من المثلات فيكون
الاعتبار ظاهرا في الاتعاظ مسلم لكنه هو القياس وهو المطلوب
وان كان غيره فلا نسلم ظهوره فيه وان يقول الامر حقيقة في الوجوب
والاصل في الكلام هو الحقيقة الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم صوب قول
معاذ اجتهد برأيي وحمد على ذلك ولو لم يكن العمل به جائزا لم يجوز
ذلك واجاب بانه من الاحاد وغايته افادة الظن وفيه نظر لانه
مشهور تلقته العلماء في الصدر الاول ومثله يفيد الوجوب قال
مسئلة اختلفوا فيما اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي في تعدية
الحكم من المنصوص عليه الى غيره دون ورود التعبد بالقياس اولا واختار
المصنف عدمه وذهب احمد وابو بكر الرازي والكرخي والقاساني
الى انه يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم دون غيره من الوجوب
والندب والاباحة والكراهة واحتج المصنف بانا نقطع ان من قال
اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده لكونهم
حسني الاخلاق والقائلون بان التنصيص يكفي احتجوا بوجوه الاول ان
قول القائل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر وهو
يفيد العموم فكذلك الاول واجاب بانا لا نسلم ان القول الاول مثل الثاني
لانه لو كان مثله عتق غير غانم ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه حينئذ يكون
قوله اعتقت غانما لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبد لي حسن
حسن خلقه فوجب تساويهما في الحكم واجابوا بانه انما لم يعتق كل عبد

لحسن خلقه لانه غير مصرح بعتق كل عبد حسن خلقه والحق للآدمي
فلا بد فيه من التصريح حذرا من اتلاف حقوقهم واجاب المصنف بان
العتق لا يحصل بالصريح بل يحصل بالظاهر واذا كان التنصيص بالعلة
مع اضافة الحكم الى العلة يكون قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا
في عتق كل عبد حسن خلقه ولقائل ان يقول الكلام في تنصيص الشارع
على العلة والمثال المذكور ليس كذلك حتى لو فرضنا ان الشارع قال
اعتق غانما لحسن خلقه التزمنا بان كل عبد حسن خلقه وجب على المولى
اعتاقه الثاني لو قال الاب لولده لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم
فهم عرفا المنع من كل مسموم فلولا هو مثل قوله لا تأكل مسموما اصلا لما
فهم واجاب بانا لا نسلم فهم ذلك عرفا من اللفظ بل لقرينة هي شفقة
الاب فانها تقتضي المنع عموما بخلاف الاحكام فانها قد تكون لامر
لا يدرك وهذا الوجه غير صحيح لان الكلام في نص الشارع الثالث
ولم يكن التنصيص عليها كافيا للتعدي لعري التنصيص عن الفائدة
لحصول الحكم في المنصوص عليه بمجرد النص بدون التنصيص على العلة واجاب
بان فائدة التنصيص تعقل المعنى الذي لاجله شرع الحكم وتعميم الحكم لا يكون
الا بدليل اخر وفيه نظر لان الشارع مدحها ولما عقل الحاجة الى كون ما
حكم به معقولا بالاجماع فلو لم يكن التنصيص للتعدي لعري عن الفائدة
وكون التعميم لا يكون الا بدليل اخر مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون هو التنصيص
الرابع لو قال الشارع الاسكار علة التحريم لعم كل مسكر وكذلك حرمت
الخمر لاسكارها لانه مثله واجاب بمنع المماثلة لان قوله الاسكار علة
التحريم حكم بالعلة على كل اسكار فيستوي فيه الخمر والنبيذ بخلاف قوله
حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بعلية اسكار الخمر لحرمتها ولا تعرض
فيه للنبيذ واحتج البصري بان من ترك اكل شيء لانه مؤذ دل ذلك على تركه
كل مؤذ بخلاف من ارتكب امرا لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل
على تصدقه كل فقير واجاب بانا لا نسلم انه يدل على ترك كل مؤذ ولو سلم

ولالته على كل موضع فيقتصر النادر لا بمجرد النص على العلة بخلاف
الاحكام فانها لا قرينة فيها تدل على ان العلة متعلق بما نص عليه لجواز
ان تكون لخصوصية المحل مدخل في العلية ولقائل ان يقول اعتبار هذا الاحتمال
يجب ان يسد باب القياس اصلا فتامل قال مسئلة الى اخره القياس
يجري في الحدود والكفارات عند العامة خلافا للحنفية واحتج المصنف
بان الدليل الدال على حجيته لا يخص بعض الصور دون بعض فيشمل
الحدود والكفارات وغيرها وفيه نظر لانه منقوض بالاسباب والشروط
فانها لا تثبت بالقياس مع شمول الادلة اياها كما سياتي وايضا فانه دال
الوقوع دليل الجواز اما الوقوع فلما روي عن علي رضي الله عنه انه
قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فيحد
حد القذف قاس شارب الخمر على القاذف لجامع الافتراء ولم ينكر عليه
احد من الصحابة فحل محل الاجماع وفيه نظر لان ذلك بطريق اقامة السبب
مقام المسبب لا بطريق القياس على انه يجوز ان يكون مذهبا له وايضا
الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد كما هو حاصل في غيره فيفيد
الحكم فيه والقياس مفيد للظن فيكون مفيدا في الحد وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل ظن معتبر في اثبات الحكم لم لا يجوز ان يكون المعتبر ظنا وقع
في طريق الحجة كخبر الواحد لا ظنا يكون في اصله واحتجت الحنفية
بوجهين الاول ان في الحدود والكفارات تقديرات لا تعقل المعنى الموجب
له كاعداد الركعات ومقادير الزكوات فلا يكون للقياس فيها
مدخل واجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب القياس وقد
فهمت العلة كما في قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وكقياس
قطع النباش على قطع السارق وفيه نظر لعدم القصاص في القتل بالمثقل
عندهم ومثله باطل لعدم ولعدم القطع في النباش عند الحنفية فلا يكون
الجواب ناهضا والثاني ان القياس يحتمل الشبهة والحدود لا تثبت
بها لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واجاب بانه منقوض

كلم

بخبر الواحد والشهادة فان كلا منهما يحتمل الشبهة والحد
يثبت به وفيه نظر لان الشبهة في القياس ليس كما في الخبر فانها في
القياس في اصل الدليل وفي الخبر في طريقه والاولى اقوى ولا يلزم
من منع الاقوى منع الاضعف والشهادات تثبت بها الحدود
بالنص على خلاف القياس قال مسئلة الى اخره اختلف الناس في صحة
القياس في الاسباب فذهب بعض الشافعية الى صحته وذهب العامة
الى خلاف ذلك واختاره المصنف وصوره باللواط ان جعل
سببا للحد قياسا على الزنا واحتج المصنف بوجوه الاول انه مرسل
لان الغرض تغاير الوصفين خلافا لاصل لوصف الفرع وفيه مشكل لانه
تخرج به صورة القياس وعن هذا اختلف الشارحون في
بيانه فقال شيخي العلامة رحمه الله توجيه القياس في الاسباب لجهة القياس
لوصف المرسل التالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان وصف
الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الغرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع
الذي هو اللواط ووصف الاصل الذي هو الزنا وقد شهد اصل
باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلا
وهذا كما ترى جعل وصف الفرع اللواط ووصف الاصل الزنا وليس
بمطابق لان الزنا هو الاصل لا وصف الاصل واللواط هو الفرع لا وصف الفرع
وكانه ظن ان قوله خلافا لاصل الوصف الفرع من باب خاتم فضة ليكون معناه
الوصف هو الفرع وهو اللواط وليس كذلك لكونه غير مطابق للمقصود
ومن الناس من جعل وصف الاصل سببية الزنا ووصف الفرع سببية
اللواط وليس بصحيح لان السببية هي المطلوبة من القياس لا انها وصف
الاصل والفرع ومنهم من لم يتعرض لبيان الوصفين بل تكلم كلاما مجملا
لم يفصح عن المراد والاشتغال بتزييف ذلك تضييع الوقت والفطن
اذا تامل فيما ذكرنا المتقدم من تفسير المرسل ومثاله يظهر له ما فيه والذي
يظهر لي ان وصف الاصل هو حفظ النسب فانه هو الذي به يصير الزنا

سببا للحد ولابد وان يكون وصف الفرع اعم او اخص لان الغرض تغاير
الوصفين فان الوصف اذا كان واحدا امتنع القياس على ما يذكر
عقيب هذا في جواب المجوز فيجعل ذلك سبع الماء في محل مستقل
وهو من سلك غريب لان الشرع لم يعتبر عين هذا الفعل في جنس هذا
الحكم وهو سببيه اللواط للحد ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها
القريب او البعيد فكان وصف الفرع بلا اصل حيث لم يعتبر الشارع
فلا يكون القياس صحيحا لما مر ان المرسل الغريب غير مقبول بالاتفاق
الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب منتفية في الفرع اذ لا نسب
في اللواط يحفظ بالحد واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس
لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع او لا فان كان
فاما ان يكون الحكمة على تقدير صحة القول بكون الحكمة جامعا او ضابطا
للحكمة وعلى كلا التقديرين يتحد السبب والحكم في كونهما معلولي العلة
لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب
على الوصف ثابتا فيكون الحكمة او الضابط لها مستقلا باثبات الحكم
ولا حاجة الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بينهما جامع فالقياس
فاسد وقال المجوزون القياس في الاسباب واقع والوقوع دليل
الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد
وقيس سببية اللواط على سببية الزنا واجاب بانه ليس محل النزاع
لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج محرم
شرعا مشتهى طبعا فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة وهي حفظ
حفظ النفس وحفظ النسب واما النزاع فيما اذا ثبت سببيه احدهما
بالنص او الاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه قال [illegible] الى اخره
ذهب الجمهور الى ان القياس لا يثبت به جميع الاحكام خلافا لبعض واحتج
المصنف للجمهور بوجهين الاول انه يثبت من الاحكام ما ليس بمعقول
المعنى لا يجري القياس فيه كالمقادير الشرعية والثاني انه قد تقدم ان

القياس في الاسباب ممتنع والاسباب والشروط من جملة الاحكام
لما فيها تعريف الحكم وما قال المخالف الاحكام متماثلة لاندراجها
تحت امر واحد وهو الحكم الشرعي والمتماثلة يجب تساويها فيما
جاز على بعضها وقد صح جواز القياس في البعض فيصح في الجميع اجاب
بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لامر اخص بذلك
البعض بخلاف الامر المشترك بينها فانه لا يجوز الاختلاف بينها
بالنسبة الى ما استند اليه قال الاعتراضات الى اخره لما فرغ من
بيان القياس واركانه وشرايطه واقسامه وكونه حجة ذكر
الاعتراضات الواردة عليه وهي بجملتها راجعة الى المنع والمعارضة
والمنع اما لمقدمة من مقدماته او لحكمها والمعارضة اما في
المقدمة او في نفس القياس واقسامه خمسة وعشرون
الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل
وذلك انما يصح اذا كان في اللفظ اجمال بسبب تردده بين محملين
او غرابة بسبب ندرة الاستعمال فانها توجب الغرابة ولا بد
للاستفسار من ذلك لئلا يكون تعنتا مفوتا لفائدة المناظرة
اذ لا يتعسر على السائل ان يستفسر عن كل لفظ جليا كان او خفيا
فيستوعب مجلس المناظرة ويجب على المعترض بيان الاجمال او الغرابة
لان الاصل عدمهما حتى ادعاهما فعليه البيان وبيان الاجمال ببيان
صحة اطلاق اللفظ على متعدد واما بيان تساوي المحملين بالنظر
الى اللفظ وان كان الاجمال الاحتمال فليس بواجب لعسره اذ
ما من وجه يتبين به التساوي الا وللمستدل ان يقول لا يجوز ان
يكون بينهما تفاوت من وجه اخر ولو تبرع المعترض في بيان تساوي
المحملين على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح احدهما
على الاخر لمرجح والاصل عدمه لكان جيدا تحقيقا للاجمال الموجب للاستفسار

وجواب المستدل بعد بيان وجوه الاجمال ان لا يكون تفصيليا ولا
يكون اجماليا اما الاول فبان يبين ظهور اللفظ في مقصوده بالنقل
عن ائمة اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقرائن لفظية
تشعر بذلك او بتفسير اللفظ بما هو مقصوده وهو اقل الجوابين
واما الثاني فبان يقول اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم ظهوره
في احد المحملين حذرا من الاجمال المخل بالتفاهم فلا يكون ظاهرا في غيره
بالاجماع المركب اما عند المعترض فلانه قائل بالاجمال واما عند المستدل
فلا يدعي ظهوره في المقصود فتعين ظهوره في المقصود او يقول اللفظ
ظاهر في المقصود لانه غير ظاهر في غيره بالاجماع المركب والاصل عدم
الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين في بيان دفع الاجمال هذا الطريق
بناء على ان الغرض بيان الظهور وهو حاصل ورده بعضهم لانه رجوع
الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما اقام المعترض الدليل على انه مجمل واما
اذا فسر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة بان لم يعرف اهل اللسان
فلم يفهم حقيقة ولا مجازا فهو خبط ولعب لا ينفذ به لافضائه الى اثبات
المدعى بما ليس بدليل وفيه نظر لانه قال في الجواب وجوابه بظهوره في
مقصوده بالنقل عن ائمة اللغة فيكون حقيقة لغوية او بالعرف فيكون
عرفية او بقرائن معه اي مع اللفظ تدل على المعنى المقصود فيكون مجازا
او بتفسيره وهو قسيم لما تقدم من الاقسام وذلك لا يكون الا بما لا يحتمله
اللفظ لغة فكان كلامه متناقضا ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من
جهة المعترض ولا جوابه من جهة المستدل ومثل لها بعض الشارحين
بما اذا قال في قبلة الصائم مبدأ يخرج عن الغاية فلا يفسد الصوم
كالمضمضة فيقول المعترض ما المبدأ وما الغاية فانه ليس من موضوعات
اللغة ولا من اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح اصطلاح الفلاسفة
فانه يسمى السبب مبدأ والمقصود غاية عندهم فالفقيه اذا ادعي عليه
علمه صدق وجوابه ما ذكر في جواب الاجمال من ظهوره فيما هو
المقصود بما ذكر من الطرق بان يدعي انه مستعمل في اللغة او في العرف

او بان يفسره بما هو مقصوده ولما كان جوابه جواب
الاجمال اكتفى بذكره عنه قال فساد الاعتبار الى اخره الاعتراض
الثاني فساد الاعتبار اي اعتبار القياس لا من مقدماته
بان يكون مقدماته صحيحة واعتباره فاسد لمخالفته
النص ووجهه ان يقال هذا القياس غير صحيح لكونه مخالفا للنص
وجوابه الطعن في النص بما امكن فان لم يكن كتابا او سنة متواترة
في الطعن في الراوي او في المتن وان كان منهما فمنع ظهور النص
في نقيض مقتضى القياس ان امكن وان لم يمكن فظهوره فيه فيتاول
النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن وان لم يمكن فالجواب
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما سياتي
ان امكن وان لم يمكن فهو بالمعارضة بنص اخر مثله ليسلم القياس
عن المعارض ولا تفاوت بين ان يكون النص المعارض الذي
للمستدل يعارض بنص اخر او لا لان النص الواحد يعارض
النصين بخلاف النص والقياس فان النص الواحد لا يعارضهما
لان الصحابة رضي الله عنهم رجعوا الى القياس اذا تعارض النصان
ولم يجعلوا احد النصين معارضا للنص الاخر مع القياس وان لم
يمكن المعارضة بنص اخر فجوابه ان يرجح المستدل القياس على النص
اما بانه اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس
واما لانه ما ثبت اصله بنص اقوى كما مر القطع بوجود العلة في الفرع
ومثله بعلته في النص لما مر مثال ذلك قول الش في متروك التسمية
عامدا ذبح صدر من اهله مضافا الى محله فيكون حلالا كالمتروك
ناسيا ويقول المعترض هذا قياس فاسد في الاعتبار لمخالفته النص
وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وجوابه لا يمكن
للمستدل ان يطعن في الراوي او في كونه مرسلا او موقوفا ونحوه

يحتاج الى ان يقول هذا النص مأول بذبح عبدة الاوثان لوجهين
احدهما ان المؤمن ذاكر لقوله عليه السلام ذكر الله على قلب المؤمن سمى
او لم يسم وفي مثله يجوز للمعترض ان يطعن في الحديث بما يمكن ان
يطعن به والثاني ان المقيس راجح على المقيس عليه فان التارك عمدا بعدم
التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح العامد
اولى لرجحانه وللخصم ان يقول لا نسلم ان ذبح الناسي مخصوص لان الاية غير
قابلة للتخصيص فان قوله مما لم يذكر اسم الله عليه مبين ببيان التحريم وهو
ينافي احتمال التخصيص بل هو ذاكر حكما كما سلمناه ولكن الناسي معذور
من جهة صاحب الحق والعامد ليس كذلك فاستويا فان ادعى المعترض
فارقا بين المقيس والمقيس عليه لابطال قياس المستدل ولم يتعرض
لمخالفة النص كان ذلك من قبيل المعارضة في الاصل او في الفرع لا من قبيل
فساد الاعتبار فيكون سؤالا اخر قال فساد الوضع الى اخره
الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو ان يكون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي في كون التكرار في
مسح الرأس سنة مسح الرأس فيسن فيه التكرار قياسا على الاستطابة اي
الاستنجاء فان التكرار فيها سنة فيقول المعترض هذا فاسد في الوضع
لان المسح الذي هو الجامع اعتبر في كراهة التكرار بالاجماع في مسح الخف
وكراهة التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار فيجيب المستدل
ببيان وجود المانع من التكرار في مسح الخف فان الخف يتعرض للتلف
لو فيه تكرار المسح لافضائه اليه ولما كان فساد الوضع يشتبه بامور كالنقض
بوجه اراد ان يشير الى ذلك ويرفع اللبس فمنها النقض فان فساد
الوضع في الحقيقة راجع اليه لانه اثبات للوصف الجامع الذي هو المسح
بدون الحكم الذي هو استحباب تكراره ويمتاز عنه بان الوصف هو
الذي يثبت النقيض والنقض لا يتعرض لذلك بل يكتفي فيه بثبوت نقيض الحكم مع

مع الوصف ومنها القلب فان المعترض اذا ذكر نقيض الحكم مع اصله
مثل ان يقول لا يسن تكرار مسح الرأس قياسا على تكرار مسح الخف بجامع
كون كل منهما مسحا فهو القلب ويمتاز عنه بان في القلب لا بد وان يثبت
نقيض الحكم باصل المستدل وفي فساد الوضع يثبت باصل اخر ومنها القدح
في المناسبة فان المعترض اذا بين مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم
ولم يذكر اصله وكان بيان المناسبة من الوجه الذي ادعى المستدل
مناسبته للحكم كان ذلك قدحا في المناسبة لان الوصف الواحد لا يناسب
الحكم ونقيضه من جهة واحدة ويمتاز عنه بانه اذا بينها من غير ذلك الوجه
لا يكون قدحا في مناسبة الوصف للحكم لجواز ان يكون لوصف واحد
جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه ككون المحل مشتهى فانه
يناسب الاباحة لازاحة الخاطر ويناسب التحريم لقطع الطماع النفسي
وبالجملة ذلك ان ثبوت نقيض الحكم مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به
ففساد الوضع فان زيد ثبوته به باصل المستدل فقلب وبدون ثبوته
معه من جهة واحدة فقدح في المناسبة دون جهتين قال منع حكم الاصل
الى اخره الاعتراض الرابع منع حكم الاصل كقول الشافعي رحمه الله الخل مائع
لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياسا على الدهن فيمنع المعترض ان
الدهن لا يزيل الخبث فاذا منع ذلك هل ينقطع المستدل بمجرد هذا
المنع اولا اختلفوا فيه والصحيح انه لا ينقطع وهو مختار المصنف لانه منع
مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلية ومنع وجود العلة في الفرع
والمستدل لا ينقطع بمنع غيرها بل له ان يبينها بعد المنع بالدليل بالاتفاق
فكذا هذه وقيل انه ينقطع اما لانه ان سكت فالانقطاع ظاهر واما لانه ان
شرع في اثبات حكم الاصل بالدليل فقد حصل الانتقال من مسئلة اثبات حكم الفرع
الى اخرى غيرها وهي مسئلة حكم الاصل وذلك انقطاع لحصول مقصود المعترض
فان غرضه التجهيل له من المستدل في مطلوبه وقد وجد بالاشتغال باثبات
حكم الاصل قال الغزالي يعتبر عرف المكان الذي وقع فيه البحث فان اصطلح
اهله على ان الاشتغال بحكم الاصل بعد المنع انقطاع كان كذلك والا فلا لانه امر
وضعي ليس للشرع والعقل فيه مدخل وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع

غير مسموع من المعترض ولا يلزم المستدل الدلالة على اثباته لانه
خارج عن المطلوب وهو اثبات الحكم في الفرع واختاره المصنف
لان الغرض اقامة الحجة والتقويم مع وجود المنع في مقدمة من
الدليل فاذا اقام المستدل الدليل على ذلك هل ينقطع المعترض بذلك
او لا اختلفوا فيه والمختار عدمه بل له ان يعترض على مقدمات الدليل
فانه لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته وقيل ينقطع به لافضائه الى
التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي وهو اثبات الحكم في الفرع
واجاب عنه بانه ليس بخارج لانه كلام في مقدمات الدليل الذي
يثبت به الحكم في الفرع فكان مما يفضي الى المقصود وما يفضي الى المقصود
مقصود قال التقسيم الى اخره الاعتراض الخامس التقسيم وهو ان يكون
اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا بين امرين احدهما ممنوع والاخر
مسلم وهو على نوعين لان الممنوع اما ان يكون مما يجب اثباته على المستدل
ببيان سببية الوصف او لا فان كان الثاني فهو غير وارد بالاتفاق وان
كان الاول فقد اختلفوا فيه والمختار وروده بعد بيان المعترض
الاحتمالين مثال الاول قول الفقهاء في جواز التيمم للصحيح المقيم عند
عدم القدرة على استعمال الماء لبعده او لغيره وجد سبب التيمم وهو
تعذر الماء فيجاز قياسا على المسافر والمريض فيقول المعترض السبب
تعذر الماء او تعذره في السفر او المرض والاول ممنوع والثاني مسلم
لكنه غير موجود لان الغرض عدمهما فكان حاصله المنع لكنه بعد تقسيم
ومثال الثاني قول الفقهاء فيمن وجب عليه القصاص والتجأ الى الحرم
وجد فيه السبب وهو القتل العمد العدوان فيجب القصاص فيقول
المعترض متى يجب مع مانع الالتجاء اي المانع الذي هو الالتجاء الى الحرم
او مع عدمه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن وجد المانع هنا وهذا
غير وارد لانه منع بعد التقسيم ما لا يلزم المستدل اثباته لانه لا يلزمه
اثبات المانع بل يلزم المعترض بيان وجوده قال منع وجود المدعى الى

اخره الاعتراض السادس منع وجود ما ادعى المستدل علة
في الاصل فضلا عن عليته كقول الشافعي في دباغ جلد الكلب جلد
حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير
فيقول المعترض لا اسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجواب
المستدل عن هذا الاعتراض يكون باثبات وجودها في الاصل بدليل
عقلي او شرعي او حسي على حسب طريق ثبوت مثله فان الوصف قد
يكون شرعيا وقد يكون حسيا نظيره ما اذا قال في القتل بالمثقل قتل
عمد عدوان فلو قال لا اسلم انه قتل فقال انه محسوس لا ينكر ولو قال
لا اسلم انه عمد فقال معلوم عقلا بامارته ولو قال لا اسلم انه عدوان
فقال الشرع حرمه قال منع كونه علة الى اخره الاعتراض السابع
منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسولة على القياس لعمومه
وروده على كل وصف جعل علة ولتشعب مسالك اثبات عليته
اختلفوا في قبوله والمختار قبوله لانه لو لم يقبل لادى القياس الى اللعب
لجواز التمسك حينئذ بكل وصف واحتج المانعون بوجهين احدهما ان
القياس رد فرع الى اصل بجامع والمستدل قد اتى به فلا يرد عليه شيء
واجاب المصنف بان القياس رد فرع الى اصل بجامع يظن صحته وقد
نعم لانه يعود النزاع لفظيا فمن عرف القياس بالاول لا يجوز هذا الاعتراض
ومن عرفه بالثاني جوزه والثاني ان عجز المعارض عن بيان فساد علة
الوصف دليل صحة كون الوصف علة فلا يسمع المنع [illegible]
فساد علية الوصف اما ان يكون بالاستدلال او بالمنع والاول غير
مسموع عند المحققين على انه اعتراض بعد حصول ما يجب على
المستدل الاتيان به من رد فرع الى اصل بجامع كالمنع فتعين من
دون المنع تحكم والثاني هو المطلوب واجاب بانه يلزم من ذلك
ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض عن بيان فساده وهو باطل
والا لصح دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن بيان فساد دليل
الاخر وفيه نظر لجواز ان يلتزمه ملتزم فيقول يجب العمل به ما لم يظهر

مبطله والتعارض بين دليل النقيضين مبطل له اذا كان هذا
الاعتراض واردا استحق المعترض به الجواب وجوابه باثبات
كون الوصف علة باحد مسالك اثبات العلة ويرد على كل مسلك منها
ما هو شرط في التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب انه مجمل او ماول
او انه معارض بظاهر آية اخرى من الكتاب او القول بالموجب
كما تعلم بيانها ويرد على السنة ما ورد على الكتاب مع زيادة ان
الخبر مرسل او موقوف والضعف في رواته والطعن بان شيخه
قال لم يروه عني ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العلة من
انه غير مناسب او غريب او غير ذلك وما ياتي في الاعتراض التاسع
قال عدم التاثير الى آخره الاعتراض الثامن عدم التاثير وهو
ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة اقسام وسموا الاول باسم
للتمييز الاول عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا لا مناسبة فيه
ولا شبه كما يقال صلوة الصبح صلوة لا تقصر فلا تقدم اذانها على وقتها
كصلوة المغرب لان عدم القصر الذي جعل علة لنفي تقديم الاذان
طردي لا مناسبة فيه ولا شبه ولهذا استوى المغرب وغيره مما يقصر
في ذلك وهو يرجع الى المطالبة على علية الوصف وجوابه تقرير العلة
عدم التاثير في الاصل وهو الذي استغنى عنه بوصف آخر كما يقال في بيع
الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فان وصف
كونه غير مرئي مستغنى عنه لان العجز عن التسليم مستقل في عدم صحة بيع
الطير في الهواء وهذا راجع الى معارضة في الاصل الثالث هو ان لا يكون
للوصف المدعى علة تاثير في الحكم ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله في اتلاف
المرتدين اموالنا المرتدون مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب
فلا يجب عليهم الضمان كالحربي فيقول المعترض دار الحرب لا اثر له عندكم
ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب
الضمان ومرجعه الى القسم الاول اي المطالبة عن كون الوصف علة
الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان

كان مناسبا ويسمى عدم التاثير في الفرع ومثاله في تزويج المراة نفسها
زوجت نفسها فلا يصح نكاحها كما اذا زوجها من غير كفو فيقول المعترض
كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما اذا زوجت من كفو ومن
غير كفو وحكمهما سواء فلا اثر له كذا في بعض الشروح وقال شيخي العلامة
لان تزويجها لنفسها مطلقا لا يكون موثرا في عدم صحة النكاح بل تزويجها
نفسها من غير كفو فتامل فيهما ومرجعه الى ما في القسم الثاني وهو
المعارضة في الاصل وهو التزويج فقط على قول بعض الشروح وعكسه
كالتزويج من غير كفو على قول شيخي رحمه الله قوله وكل فرض جعل وصفا
في العلة اختلف الشارحون في معناه فقال شيخي اختلفوا في الفرض
المنضم الى العلة كغير الكفو الذي فرض منضما الى التي هي تزويج
المراة نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا مطلقا وقال آخرون
يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كل فرض جعله المستدل في
العلة وصفا فان اعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار
وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار هذا ما فهمته من كلام
المصنف ولم يبين لي حقيقة الكلام وما جزمت بان مراد المصنف
هذا وقال بعض الشارحين لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي
في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي
ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود عند
المناظرين فلا يجوز ونية اي اذا كان المستدل يعترف بانه طردي
والمختار انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وقيل
ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم فالكل
مستلزم قطعا واما اذا لم يكن يعترف بانه طردي فالمختار انه غير
مردود لجواز ان يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى
النقض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير
موثر وان العلة هو الباقي فدفع النقض كالعدم بذكره والتفوه به
لا يجديه نفعا في دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به
ولعل المراد ان يقول على المختار يجوز ان يكون المستدل من اصحاب الطرد

فلا يكون لاعترافه بالصحة كاذبا وعلى غير المحتاط بان
الحجة على ذلك التقدير في المثال هو قوله من غير كفو وحكمه
بانفراده لا يستلزم شيئا والحق ان الاحتجاج بمثله غير صحيح
لان المقيس عليه اما ان يكون لها اذا زوجت نفسها او هو مضاف
الى قوله من غير كفو فان كان الاول كان قياس الشيء على نفسه
وان كان الثاني لم يكن الفرع نظير الاصل في ذلك بفساد القياس
واصحابنا سموا هذا النوع الاحتجاج بما لا يستقل بوصف يقع
الفرق به بين المقيس والمقيس عليه ونظيره ايضا قول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا
كما اذا مسه وهو يبول قال القدح الى اخره الاعتراض الثامن
القدح في مناسبة الوصف المعلل به بان يبين المعترض اشتمال
الوصف المدعى مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي
تضمنها او على مفسدة مساوية للمصلحة لما مر ان المناسبة تنخرم
بالمعارضة وجوابه بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بان هذا
ضروري وذلك حاجي او بان افضاء هذا قطعي او اكثري وذلك
ظني او اقلي او اجمالا بلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة قلنا بطلانه
مثاله ان نقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيفسخ وذلك دفع ضرر
المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال يعارض بضرر الآخر فنقول الآخر
جالب نفع وهذا دافع ضرر ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك
يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع قال القدح في افضاء الحكم الى المقصود
الاعتراض التاسع القدح في افضاء الحكم الى ما هو المقصود من شرع
الحكم كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة
الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور وبيان ذلك ان ارتفاع الحجاب

وملاقات الرجال النساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بالتحريم
المؤبد اذ به ينسد باب الطمع في النكاح المفضي الى مقدمات الهم
والنظر اليها فكان انفتاح باب الطمع في النكاح مفضيا الى مقدمات
الهم بها وهي مفضية الى الفجور وبتأبيد التحريم ينسد باب الطمع
في النكاح فينتفي المقدمات الحاصلة منها المفضية الى الفجور فيقدح
المعترض بان الامر بالعكس فان سد باب الطمع في النكاح بتأبيد التحريم
افضى الى التجسر لانه يتحقق المنع من الشارع بسبب حرمة النكاح على التأبيد
لان لنفس الانسان زيادة ميل الى ما منع وقوة داعية
الشهوة مع الياس عن الحل فيظنه الوقوع في الفجور وجواب
المستدل انما يكون ببيان الافضاء فنقول بان حرمة النكاح تمنع
النفس عادة عن مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى الفجور
بسبب انسداد باب طمع فيصير المنع العادي كالمانع الطبيعي
في الامهات قال كون الوصف الى اخره الاعتراض الحادي عشر
كون العلة وصفا خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح
بالرضا والقصاص بالقصد فيقول المعترض هذا الوصف خفي لا يطلع
عليه وما لا يعرف لا يعرف غيره والجواب ضبط الوصف بما هو
مظنة من الامور الظاهرة كالصيغ الدالة على المقصود في العقود
والافعال الدالة على القصد من استعمال الحديد في المقتل في وجوب
القصاص قال كونه الى اخره الاعتراض الثاني عشر كون الوصف غير منضبط
كالتعليل بالحكم والمصالح كتعليل رخص السفر بالمشقة فانها تختلف
بحسب الاشخاص والازمان والاحوال وقطع السارق بالزجر
فان من الناس من يزجر به ومنهم من لا ينزجر فكان تعيين
مقدار الزجر مجهولا وجواب المستدل اما ببيان ان الوصف منضبط
بنفسه كما نقول في المشقة والمضرة انهما منضبطتان عرفا واما بضبطه
بوصف كضبط المشقة بالسفر والزجر بالحدود قال النقض الى اخره

الاعتراض الثالث عشر النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف
الحكم عنها مثاله ما قال الشافعي في زكوة الحلي الحلي مال عين نام فيجب
فيه الزكوة كما في ثياب البذلة فيقول المعترض هذا منقوض بالحلي الغير
المباح فانه مال عين نام مع وجوب الزكوة فيه وجوابه اما بمنع وجود
العلة في صورة النقض واما بمنع تخلف الحكم عنها فاذا منع المستدل
وجود العلة في صورة النقض فقد اختلفوا في ان المعترض يتمكن من الدلالة
على وجودها فيها او لا على اربعة مذاهب الاول يمكن مطلقا لان
المنع انما يقرب بالدلالة الثاني عدمه مطلقا لانه غصب الثالث يمكنه
في الحكم العقلي لانه يقدح فيه دون الشرعي لانه غير مفيد فان المعترض
بعد بيان وجود العلة في صورة النقض يقول له المستدل يجوز ان يكون
تخلف الحكم لوجود مانع او انتفاء شرط فيحمل الحكم عليه جمعا بين
دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العلة بخلاف الحكم العقلي فانه
لا يجوز ذلك فيه وهذا بناء على جواز تخصيص العلة الشرعية وعدمه
الرابع يمكنه ان لم يكن للمعترض طريق اخر اولى بالقدح من النقض
تحقيقا لفائدة المناظرة وان كان له ذلك فلا يتمكن وقال اهل النظر اذا
استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في صورة النقض
فنقض المعترض العلة ومنع المستدل وجودها فقال المعترض ينتقض
دليلكم حينئذ لانه موجود في محل النقض والعلة فيه غير موجودة لم يسمع
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض الدليل وذلك كقول الحنفي في صوم لم ينو
من الليل انه يجوز لانه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق ثم هو ما
اذا بيتها واستدل على وجود العلة بان الصوم امساك عن المفطرات
مع النية نهارا وقد وجد في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض العلة بما
اذا نوى بعد الزوال فيقول المستدل لا نسلم وجود العلة في تلك الصورة
فيقول المعترض ينتقض دليلكم الذي ذكرته على وجودها في محل
التعليل وقال المصنف ونحن نقول بانه لان المعترض في معرض القدح

في العلة فتارة يقدح فيها وتارة يقدح في دليلها والانتقال من القدح
في العلة الى القدح في دليلها جائز لان الاستلزام بينهما هذا الا ان يدعي
انتقاض دليل العلة معينا واما اذا ادعى احد الامرين فقال
اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها واياما كان لا يثبت به العلية
فانه مسموع بالاتفاق لانه ان اعتقد وجود العلة في صورة النقض
نقض العلة وان اعتقد عدم العلة فيها نقض الدليل فكان كلاما
فيهما واما اذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فقد اختلفوا
ايضا في تمكن المعترض من الدلالة على تخلف الحكم في صورة النقض على ثلثة
مذاهب التمكن مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بانه ان لم يكن له طريق
اولى من النقض تمكن والا فلا ودلائلها ما مر ومثاله ما قال الشافعي
مسلم الثيب الصغيرة ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة فيقول المعترض
ينتقض بالثيب المجنونة فيقول المستدل لا نسلم اجبارها وقد اختلفوا
ايضا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض بذكر قيد يخرج صورة
النقض على ثلثة مذاهب الاول وهو المختار عدم وجوبه والثاني
وجوبه لقربه من الضبط والثالث وجوبه الا اذا كان النقض مما ورد
بطريق الاستثناء واحتج على المختار بوجهين الاول ان المطلوب من
التعليل الدليل وانتفاء المعارض ليس اياه ولا جزء منه ولا يكون مطلوبا
والثاني ما توجيهه ان يقال النقض اما ان يكون حاصلا في نفس الامر
او لا فان كان الثاني تم الاستدلال وان لم يتعرض لانتفاء المعارض وان
كان الاول فالنقض وارد وان احترز عنه لفظا بالاتفاق هذا كله اذا
امكن دفع النقض بمنع وجود العلة في محل النقض او منع تخلف الحكم عنه
واما اذا لم يمكن فجوابه ببيان معارض اقتضى في صورة النقض نقيض الحكم
كعدم الوجوب للوجوب او خلافه كالحرمة للوجوب لمصلحة اولى لولا
الاستثناء لفات كالعرايا اذا نقض بها علية الطعم في الربويات فان
وجود المعارض وهو الدليل الخاص اقتضى نقض حكم الربويات فيها
لاجل مصلحة هي حصول من لا ثمن له غير التمر الى قضاء شهوته من الرطب

في وقت الحاجة وعموها وكايجاب الدية على العاقلة اذا
نقض به علية البراءة الموجبة لعدم المواخذة فان المصلحة الخاصة
لاولياء القتيل بضرب الدية على العاقلة تقتضي خلاف حكم الجنايات
فيها او لدفع مفسدة اكد كحل الميتة للمضطر اذا نقض به علية ان
النجاسة محرمة فان مفسدة الهلاك اعظم من مفسدة تناول النجاسة
هذا اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كان التعليل بنص ظاهر
عام حكم بتخصيصه اذا نقض العلة وتقدر مانع في صورة النقض
ان لم يتحقق المانع كما تقدم قال الكسر الخ الاعتراض الرابع عشر
الكسر وهو نقض المعنى اي الحكمة المقصودة والكلام فيه كالكلام في
النقض وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت
انه يسمع اولا ومتى يسمع وحيث يسمع كان كالنقض في الاجوبة المذكورة
والكلام عليها سوالا وجوابا اختلافا واختيارا ومثاله ما مر
من الترخص للسفر لحكمة المشقة فينكسر بالحمال قال المعارضة الى
اخره الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر وهو ما علل به
المستدل اما مستقل بالتعليل كما اذا علل المستدل الحكم بمعنى واثبته بطريق
فابدى المعارض وصفا اخر في الاصل واثبت عليته بطريقه كمن علل
حرمة الربا في البر بالطعم فعارضه اخر بالقوت او بالكيل واما غير
مستقل بالتعليل كما اذا علل المستدل بوصف واثبته بطريق وابدى
المعارض وصفا اخر في الاصل واثبت كونه جزءا من العلة في الاصل كمعارضة
من علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل على ان يكون
وصف الجارح جزءا من العلة في الاصل واختلف في قبول هذا القسم واختار
المصنف قبوله محتجا عليه بوجهين احدهما انه لو لم يكن مقبولا لم يكن الحكم
بالطلا لكنه باطل بالاتفاق وذلك لان دليل المستدل يدل على الوصف المدعى
علة بالاستقلال ودليل المعترض على انه جزء العلة ففي قبولهما جمع بين المتنافيين
وفي

وفي علتها اهمال الاخر وفي قبول احدهما دون الاخر تحكم وهذا
تقرير واضح لبيان المسئلة ولكنه غير مطابق لكلام المصنف ظاهرا لانه
قال ان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من وصف المعارضة
وذكر في بعض الشروح في بيان الملازمة ان الوصف المبدى في
الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى
في الصورة الثانية يصلح جزءا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة فكان
الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما وعلى هذا تكون
قوله من وصف المعارضة بحذف الجزئية والاستقلال فان رجح المستدل
وصفه على جزئيته بالتوسعة في الاحكام بناء على انه اذا استقل ووجد
في الفرع ثبت الحكم فيه واتسع في الاصل والفرع جميعا كالقتل العمد العدوان
فانه اذا استقل علة ووجد في الاصل وهو القتل بالجارح وفي الفرع وهو
القتل بالمثقل فيثبت الحكم فيهما فكان اكثر فائدة فكان ارجح بخلاف ما اذا
كان جزء علة ويتم بوصف الجارح فانه لا يوجد في القتل بالمثقل فلا يثبت
الحكم فيه فللمعترض ان يمنع دلالة الاستقلال على التوسعة ويستند بان الاستدلال
على الاستقلال بالتوسعة يستلزم الدور ولو سلم دلالة الاستقلال على
التوسعة عورض برجحان الجزئية بوجهين احدهما ان الجزئية توافق الاصل
لان الاصل عدم الاحكام وبالجزئية يتعذر الحكم في الفرع وما وافق الاصل ارجح
وثانيهما ان الجزئية توجب اعتبار وصف المستدل مع اعتبار وصف المعارض
واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما والثاني ما ثبت ان من مباحث
الصحابة رضي الله عنهم كانت جمعا وفرقا وثبت ذلك عنهم بالنقل وذلك دليل
على قبول المعارضة بكون المدعى علة غير مستقلة بالعلية لان الفرق انما يتحقق
بكون ما جعله المستدل علة جزء علة وقالوا يعني النافين من قبول هذه
المعارضة لو قبلت هذه المعارضة لكان استقلال كل من وصفي المستدل والمعارض
بالعلية وذلك يستلزم تعدد العلة المستقلة وهو باطل واجاب بانه لو لم تقبل

لزوم اسناد الحكم الى احد الوصفين دون الاخر مع قيام الدليل الدال
عليه وهو تحكم كما لو اعطى فقيرا عالما فلو اسنده الى الفقر بدل العلم
فيجب ان يسند الى مجموعهما وعلى هذا لا يوجب القبول الاستقلال حتى لا يلزم
الاسناد الى المجموع قال وفي لزوم الى اخره هذا بحث ترتب على قبول
المعارضة وهو ان المعترض اذا ابدى وصفا وادعى انه هو العلة في الاصل
هل يلزمه بيان انتفائه في الفرع ام لا فقيل يلزمه مطلقا لانتفاء دعوى
عليته فانه لو لم ينتف في الفرع لثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وهو
ثبوت الحكم فيه وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل استقلاله
وهو يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لانتفائه فيه صريحا لزمه والا فلا
وهو المختار عند المصنف اما الثاني فلانه قد اتى بما لا يتم الدليل معه
وهو غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزام
له حيث ما سلمه واما الاول فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء
حيث التزم شيئا يجب الوفاء به وفيه نظر لانه غصب حيث يكون مستدلا
بعدما كان معترضا واختلفوا ايضا في ان المعارض هل يحتاج الى اصل
يشهد لوصفه بالاعتبار والمختار عند المصنف عدمه لان حاصل سؤاله
احد الامرين نفي حكم الفرع لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في القتل
المثقل لعدم العلة التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل
عن التعليل بكل العلة وهما لا يحتاجان الى اصل واما اصل المستدل
اصله لانه كما يشهد باعتبار وصف المستدل يشهد باعتبار وصفه قال
وجواب المعارضة الى اخره اذا ظهر ان المعارضة في الاصل مقبولة فالجواب
عنها من وجوه منها ان يمنع المستدل وجود وصف المعارضة في الاصل
ومنها ان يطالب المعترض بتاثير وصف المعارضة ان كان اثبت العلة
بالمناسبة او الشبه لاحتياجه في المعارضة الى بيان مناسبة او شبه
بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون
ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال لغيره كما اذا عارض القوت بالكيل

نقول لا نسلم انه مكيل لان العادة في زمن النبي عليه السلام معتبرة
وكان فيه معدودا او ان يقول سلمنا انه مكيل لكن لا نسلم ان الكيل
مؤثر ومنها ان يبين خفاءه ومنها ان يبين عدم انضباطه ومنها
منع ظهوره ومنها منع انضباطه لما علمت ان الظهور والانضباط شرطا
الوصف المعلل به فلا بد في دعوى العلية من بيانهما وللمانع منهما
ان يبين عدمهما ويطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان وصف
المعارضة عدم معارض في الفرع وعدم المعارض فيه لا يكون علة
ولا جزءها بل هو طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من باب الباعث مثاله
قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل العمد العدوان
فيقول المعترض ليست العلة ذلك وحده بل هي ذلك مع الطواعية
فيجيب المستدل بان الطواعية لا تصلح علة ولا جزءها لانها عبارة عن
عدم معارض في الفرع لانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم وجوب
القصاص الذي هو نقيض وجوب القصاص فيكون الاكراه معارضا في
الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي
هو نقيض الحكم فيكون عدم الاكراه الذي هو الطواعية عدم معارض في الفرع
فلا يكون جزء علة ومنها ان يبين كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل
له في العلية ومنها ان يبين استقلال الوصف المدعى علة في صورة بظاهر
نص او اجماع مثل ما اذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فعارض المعترض
بالكيل فيبين المستدل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الطعام بالطعام
وهو ظاهر في كون الطعم مستقلا بالعلية ومثل ما اذا تهود نصراني
او تنصر يهودي فيقول المستدل من بدل دينه فيقتل كالمرتد فعارض المعترض
بان الوصف في الاصل الكفر بعد الايمان لا مطلق التبديل فيجيب المستدل بان
التبديل معتبر في صورة ما لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وليس

على المستدل عند بيان استقلال ما علله وصف المعارضة التعرض للتعميم اى
التعرض لثبوت الحكم فى جميع صور وجود الوصف فان ترتيب الحكم على الوصف
المناسب كاف فى الدلالة على العلية ولو فى صورة ما وقيل يجب ان لا يتعرض
للتعميم فان تعرض فقال فتثبت ربوية كل مطعوم او اعتبار كل بتبديل الحدث
لا يسمع لان ذلك اثبات الحكم بالنص لا بالقياس فكان القياس ضايعا ولا يضر
ومنه اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به فقوله يعنى يعترض ح اى المستدل
والعامل فيه سر وينطبق عليه القيل المذكور قال ولا يكفى الى اخره ولا يكفى
فى بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم فى صورة بدون وصف
المعارض لجواز وجود علة اخرى كافية فى وصف المستدل يثبت بها الحكم فلا
يلزم استقلاله ولذلك لو ابدى المعترض ابدى ما يخلف ما الغاه المستدل
بثبوت الحكم دونه فسد الالغاء ويسمى اى فساد الالغاء على الوجه المذكور
تعدد الوضع لتعدد اصل العلة فان المعترض اثبت علية وصف المعارضة
اولا فلما الغاه المستدل اثبت علية وصف اخر نظيره امان العبد المسلم
لكافر يقول المستدل امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان
الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيصح تعليل صحة الامان
بهما فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فى المصالح فيكون الحر اكمل
حالا من العبد فى النظر فى المصالح فيكون للحرية مدخل فى صحة الامان
فيلغى المستدل الحرية بالعبد الماذون بالقتال فان امانه صحيح والحرية منتفية
فيعود المعترض الى ان خلف الحرية اى يقوم مقامها اما الاذن مظنة لبذل
الوسع فى النظر او مظنة علم السيد بصلاحية العبد لاعطاء الامان وجواب
فساد الالغاء الالغاء الى ان يقف المستدل بان يثبت المعترض وصفا
ثم يمكن المستدل من الغاية المعترض بان يلغى المستدل وصف المعترض بحيث
لا يكون ثمة ما يقوم مقام المحل الملغى ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة
مظنة للحكم المختلف فيه نقد بيان الالغاء بضعف الحكمة فى صورة لان ضعفها
فى صورة لا يخل بالعلية كما اذا قيس المرتدة على المرتد فى اباحة القتل بجامع الردة

فيعترض بالرجولية لكونها مظنة الاقدام على الحراب فيلغى المستدل
الرجولية بمقطوع اليدين فانها فيه ضعيفة مع جواز قتله فان هذا غير
ممنوع منه لانه سلم ان الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه
الملك فى السفر لا يمنع رخصة السفر فى حقه لعلة المشقة لان المعتبر هو
المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ولا يكفى الى اخره
اذا عارض المعترض الوصف المعلل به فى الاصل فترجيح المستدل وصفه
الذى عينه للعلية على وصف المعترض بجهة من جهات الترجيح او بيان
كون وصفه متعديا دون وصف المعترض ليس بكاف فى بيان استقلال
وصفه اما الاول فلبقاء احتمال الجزئية فان بعض الاجزاء يجوز ان يكون
راجحا على بعض كالقتل العمد العدوان بالجارح فان الجارح فى التاثير
ارجح من غيره لانه متفق عليه وقد يوجد العمد ولا يقتص لعدم الجارح من
الباقين واما الثانى فلان الوصف المتعدى ان رجح من جهة الاتساع
فالقاصر يرجح من جهة موافقة الاصل فان الاصل عدم الاحكام ولو سلم
رجحان المتعدى لم يستلزم الاستقلال لاحتمال الجزئية كما مر واذا كان
ذلك محتملا كان الحكم بكون وصف المستدل مستقلا دون المعترض تحكما
باطلا واختلف الجدليون فى جواز تعدد اصول المستدل فقيل لا يجوز لان
المقصود الظن وهو يحصل به فالزيادة لغو والصحيح جوازه لان الظن
يقوى به وقوته مقصودة كاصله واذا جاز تعددها جاز ان يقتصر
المعترض فى المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لغيره فيقول ح فى اخر
لا يجوز لوجه الاول ان ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه الثانى انه
لو سلم له اصل كفاه فى مقصوده فلا بد من ابطال الجميع وعلى تقدير وجوب
المعارضة فى جميع الاصول فقد اختلفوا فى جواز اقتصار المستدل على اصل
واحد فى جواب المعارضة فمنهم من جوزه لحصول مقصود المستدل به ومنهم
من منع لان المستدل التزم صحة قياسه على جميع الاصول فاذا عورض فى الجميع
يجب الدفع عن الجميع قال الترتيب تقدم الاعتراض السادس عشر سوال

التركيب وقد تقدم فيما مر أن شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب
وأنه قسمان مركب الأصل ومركب الوصف وأن مرجع أحدهما منع حكم
الأصل أو منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة في الأصل
فليس بالحقيقة سؤالا برأسه وقد تقدم الأمثلة أيضا فلا حاجة إلى
الإعادة قال التعدية إلى آخره الاعتراض السابع عشر التعدية وهي
معارضة المعترض وصف المستدل بوصف آخر متعد إلى فرع آخر
مختلف فيه مثالها قول الشافعي في إجبار البكر البالغة البكر البالغة بكر
فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض المعترض بالصغر ويقول البكارة
وإن تعدت إلى البالغة فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة والمعترض
يرجع بهذا الاعتراض إلى المعارضة في الأصل بوصف آخر غير البكارة وهو
الصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا لترجيح الوصف
المعين بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر قال ومنع وجوده إلى آخره الاعتراض
الثامن عشر منع وجود الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع وهو
أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع ومثاله قول الفقهاء في أمان
العبد الغير المأذون أمان صدر من أهله فيصح قياسا على أمان العبد
المأذون فيمنع المعترض وجود الأهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون
وجواب هذا الاعتراض ببيان ما عناه المستدل بالأهلية كجواب منع
وجود الوصف المدعى علة في الأصل فإنه أيضا ببيان وجود الوصف في الأصل
فإن تعرض المعترض لبيان أن الأهلية ليست علة لها في الفرع قال الصحيح أنه لا يمكن
من ذلك لأن تفسيرها وظيفة من تلفظ لأنه أعلم بمراده فيتولاه لئلا ينتشر
الجدال قال المعارضة إلى آخره الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع
بوصف يقتضي نقيض المدعى على وجه يكون مستندا إلى طريق من طرق
إثبات العلة التي يثبت المستدل بها عليه فيصير مستدلا واختلفوا في
قبولها والمختار قبولها لئلا يختل فائدة المناظرة فإنها من جانب المستدل

إثبات الحكم ولا يثبت ما لم يعلم عدم المعارض ومن جانب السائل
هدم ما ذهب إليه المستدل فلو لم تقبل لاختلت وفيه نظر لأنها قد تقوم
بهدمها من الاعتراضات وقال المانعون قبوله يفضي إلى قلب التناظر
لأن يصير المستدل سائلا والسائل مستدلا وهو خروج عما قصداه
من معرفة صحة نظر المستدل في دليله إلى أمر آخر وهو معرفة
صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أن يتم
نظره أولا وأجاب المصنف بأن المقصود هدم ما بناه المستدل
وهو حاصل ولا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم والحق جوازه
لكنه ضعيف لأنه التزام وصف الخصم والتصدي للجواب عما يتوجه
على المستدل من أنواع الاعتراضات فإن جواب هذا الاعتراض بما
يعترض به على المستدل ابتداء لصيرورته مستدلا واختلفوا في قبول
ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض والمختار قبوله فإنه يتعين
بالترجيح العمل بما ذكره المستدل وهو المقصود واختلفوا أيضا في وجوب
الإيماء إلى الترجيح على المستدل عند الاستدلال والمختار عدمه ووجه الوجوب
أن الترجيح شرط العمل به فلا يثبت الحكم بدونه فكان جزء العلة ووجه
المختار ما ذكره أن الترجيح خارج عن الدليل فلا يكون التعرض له واجبا
فإن قيل لا نسلم خروجه عن الدليل لتوقف العمل به عليه والخارج لا يتوقف
عليه العمل أجاب بأن توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود
المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح فيبقى الدليل معمولا به لا أن الترجيح من
أجزاء الدليل قال شيخ العلامة إن توقف العمل بالدليل على الترجيح إنما هو لأجل
ورود المعارضة لا لأن الترجيح جزء منه وأقول الظاهر أن السؤال ساقط
لا يستحق الجواب لأن العمل بالدليل يتوقف على الترجيح لا الدليل والعمل به
ليس بعينه ولا جزءه قال الفرق إلى آخره الاعتراض العشرون هو الفرق
وهو جعل أمر مخصوص بالأصل علة للحكم أو أمر مخصوص بالفرع مانعا عنه

والاول معارضة في الاصل والثاني في الفرع فلهذا قال راجع الى احدى
المعارضتين وجواب كل منهما قد سبق وقيل هو راجع الى المعارضة
معا واليه اشار بقوله واليهما معا على تحول وقيل في بيانه الفرق ابداء
خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة
في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في
الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع
وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال اختلاف الضابط الى
الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الاصل والفرع اذا قال
المستدل قتل شهود الزور الذين قتل بشهادتهم المشهود عليه تسببوا
للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف اذ هو في الاصل
الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا تساوي بينهما في الضابط والتساوي بينهما
من شروط القياس وجوابه من وجهين احدهما ان الجامع بينهما هو التسبب
الى القتل وهو منضبط عرفا ومشترك بين الاكراه والشهادة والثاني
ببيان ان افضاء الضابط في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه كما لو
كان اصل القياس المغري للحيوان على القتل بجامع تسببهما الى القتل فان
افضاء الضابط في الفرع ارجح فان انبعاث الاولياء على القتل بسبب
الشهادة طلبا للتشفي ارجح من انبعاث الحيوان بالاغراء لنفرة فيه من
الانسان مانعة من الانبعاث لعدم علمه بجواز القتل وعدمه فانه يمنعه
عن الانبعاث وقد بطل لان عدم العلم لا يمنعه ولا يزيده انبعاثا واذا كان
التسبب في الفرع مثله في الاصل او راجحا عليه فاختلاف اصل التسبب وهو
كونه شهادة واكراها فان اختلاف اصل التسبب اختلاف اصل وفرع
فانه قيس اصل التسبب في الفرع الذي هو الشهادة على اصل التسبب في الاصل
الذي هو الاغراء والجامع كون كل منهما سببا للقتل والاختلاف بين الاصل
والفرع لا بد منه في القياس وذلك كالعاص ارث المبتوتة في مرض الموت

على حرمان القاتل من الارث بجامع ارتكاب امر محرم وكما جعل
القتل عمدا موجبا لنقيض المقصود وجعل الطلاق ايضا موجبا لنقيض المقصود
وان كانا مختلفين كجعل الشهادة والاغراء ايضا موجبين للقصاص فان
الاختلاف بين الشهادة والاكراه كالاختلاف بين الطلاق والقتل فان اجاب
المستدل عن هذا الاختلاف بان التفاوت بين ضابط الاصل وضابط الفرع
ملغى مراعاة لحفظ النفس الضروري كالتفاوت بين قطع الانملة اذا
سرى الى الموت وبين حز الرقبة للقصاص فانه ملغى لم يمنع من قياس
الاول على الثاني قال المصنف لا يفيده لان الالغاء في صورة لا يوجب الالغاء
في جميع الصور الا ترى ان الغاء التفاوت بين العالم والجاهل في وجوب
القصاص لا يوجب الغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب القصاص
قال اختلاف جنس المصلحة الى اخره الاعتراض الثاني والعشرون اختلاف
جنس المصلحة كقول الشافعي اوجب اللائط فوجب حد كالزاني مشتهى طبعا
محرم شرعا فيحد كالزاني كان للمعترض ان يقول حكمة الفرع صيانة
النفس عن رذيلة اللواط وحكمة الاصل دفع محذور اختلاط الانساب
المفضي الى هلاك الولد بعدم متعهدها وهما مختلفان فلا يحتمل ان
ان يعتبر الشارع الثاني دون الاول وحاصله معارضة في الاصل لان
المستدل جعل علة الحكم وصفا موجودا في الاصل والفرع جميعا والمعترض جعلها
وصفا مشتملا على حكمة مخصوصة بالاصل فجوابه جواب المعارض بان
يحذف الخصوص بالاصل عن الاعتبار قال مخالفة حكم الفرع الى اخره الاعتراض
الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كقياس البيع على النكاح في
الصحة وعكسه مثل ان يقال تصح بيع الغائب عقد على ما لم ير فيصح كالنكاح
فيقول المعترض حكم الفرع ملك الرقبة وحكم الاصل ملك المنفعة وهما مختلفان
قطعا فيجوز ان يجوز الثاني لانه يثبت بالشبهات دون الاول وعكسه
في عدم الصحة نظير عكسه وجوابه ببيان ان هذا الاختلاف راجع
الى المحل الذي اختلافه شرط في القياس فان محل الحكم الاصل والفرع
فلا بد من اختلافهما في القياس وليس الاختلاف في نفس الحكم وهو الصحة

او علتها ولا في البيان الذي هو الجامع وهو العقد على مال حال
القلب الى اخره الاعتراض الرابع والعشرون القلب وهو تعليق نقيض
حكم المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل المذكور
وله اقسام وقد ذكر المصنف اشهرها وهو ثلثة الاول ما يذكره المعترض
لتصحيح مذهبه كقول الحنفي في ان الصوم شرطه الاعتكاف الاعتكاف لبث
فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفه فلا بد من انضمام عبادة اخرى
اليه ليحصل به قربة وفيه نظر لان غايته الدلالة على ضم عبادة لا على الصوم وهو
المطلوب فيقول الشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
بعرفه فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو ان الصوم ليس شرطا فيه
وفيه نظر لانه يخرج الاعتكاف عن كونه قربة مطلقا لانه ليس بقربة بنفسه
ولا بشي ينضم اليه لكنه قربة بالاجماع وفيه تامل والثاني ما يذكره لابطال
مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء
الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق اسم المسح كغيره من اعضاء الوضوء واذا
بطل الاقل ثبت الربع لان ما عداه باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي
الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع كغيره من اعضاء الوضوء
ابطلت مذهب المستدل صريحا وفيه نظر لان حكم قياس المستدل عدم
الاكتفاء باقل ما ينطلق عليه اسم المسح وحكم القلب عدم التقدير بالربع
وليس نقيضا للاول وهو ظاهر ولا لازم نقيضه لجواز ان يكون مسح الكل
فرضا كما ذهب اليه مالك او لان الربع ثابت بدليل اخر بعد تمام القياس
لدفع الاقل والثالث ما يذكره لابطال مذهبه بالالتزام كقول الحنفي في صحة
بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح
فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الروية كالنكاح
واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغائب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
ابطلت مذهب المستدل بالالتزام لا بالصريح وفيه نظر لان الحنفي يقول نعم
القياس يقتضي ذلك لكن الخيار ثبت بالنص على خلاف القياس فكان استحسانا
بالاثر قال المصنف والحق ان القلب نوع معارضة فانه يوجب نقيض
بنفسه اتفاقا وحكم القياس يقتضي ان لا يكون قربة بالغير ايضا وهو خلاف

الحكم الا انه وجب ان عمه ان يكون الاصل والجامع والفرع مما جعله
المستدل اصلا وفرعا وجامعا فكان اولى بالقبول من معارضة
لا يكون كذلك لان الاول اكد فيها ابلغ في المنافقة مما لم يكن كذلك لانه يمنع
المستدل من ترجيح اصله او جامعه على اصل القالب وجامعه للاتحاد
بخلاف غيره قال القول بالموجب الى اخره الاعتراض الخامس والعشرون
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع بدعوى نصب الدليل
في غير محل النزاع وهو ثلثة الاول ان يستنتج المستدل من دليله ما
يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك كقول الشافعي في القتل بالمثقل
انه قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالقتل بالحرق فيقول
القول بالموجب وهو ان يقال سلمنا موجب هذا الدليل وهو لا ينافي وجوبه
لكن ليس محل النزاع عدم المنافاة بل وجوب القصاص به كالقتل
ولا يقتضيه محل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين كون
احدهما علة للاخر الثاني ان يستنتج منه ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم ولا يكون كذلك كقول الشافعي في المسئلة التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه من انواع الجراحات
القاتلة بناء على ان ماخذ الخصم تفاوت الوسيلة فيقول القول بالموجب
يقول المعترض تفاوت الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص عندي ايضا ولكنه
لا يستلزم وجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود
الشرائط ووجود المقتضي ووجوب القصاص يتوقف على كل ذلك
واختلفوا فيما اذا قال المعترض ليس هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل
لا يصدق حتى يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ المعترض
الا انه يعانده ويكابره والصحيح عند المصنف انه يصدق لانه اعرف
بمذهبه ومذهب امامه واكثر القول بالموجب كذلك اي من باب الغلط في
الماخذ لخفاء الماخذ بخلاف الحكم وهذا يشترك العوام مع الخواص في
معرفة الاحكام دون الماخذ الثالث ان يذكر المستدل ليترك القياس

دون الصغرى وهي غير مشهورة كقول الشافعي في اشتراط النية ما ثبتت
قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى وهي الوضوء ثبتت
قربة فيقول المعترض نعم ما ثبتت قربته فشرطه النية ولكن الكبرى لا
لا ينتج المطلوب فان ذكر الصغرى فلا دفع حينئذ لا يكون بالموجب فشرع
قال المصنف وقولهم اي قول الاصوليين او قول الجدليين فانهم قالوا بالموجب
فيه انقطاع احد المتناظرين لان المستدل ان بين ان المثبت مدعاه
او ملزوم مدعاه او المبطل ماخذ الخصم اي ان الصغرى حق انقطع
المعترض اذ لم يبق بعده الا التسليم والا فقد انقطع المستدل لانه ظهر عدم
افضاء دليله الى مطلوبه وقال قولهم هذا بعيد في القسم الثالث لاحتمال
[illegible] احتمالان مراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره
ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيده فاذا منع صحة حذفه فله المنع
ويستمر البحث واما في القسمين الاولين فهو صحيح لما ذكرنا والجواب
عن القسم الاول بان ما لزم من الدليل هو محل النزاع او مستلزم له وتبيين
ذلك بالنقل المشهور كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول
الحنفي قتل المسلم بالذمي لا يجوز عندي لانه يجب فيقول المستدل المعني بعدم
الجواز التحريم وتحريم قتل المسلم بالذمي يستلزم نفي الوجوب وعن القسم
الثاني بان ما ذكرت هو الماخذ وبيانه باشتهاره بين النظار وبالنقل
عن ائمة مذهبهم وعن القسم الثالث بان حذف الصغرى جائز والدليل
بمجموعها لا الكبرى وحدها وفيه نظر لان حذفها جائز اذا كان
معلوما مشهورا او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه لانه قال عن الصغرى
غير مشهورة والثاني ممنوع قال واذا تعددت الاعتراضات الى اخره الاعتراضات
اما ان تكون من جنس واحد كالاستفسار او النقض او المعارضة في ماخذ
ركني القياس او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة
فان كانت من جنس واحد فقد اتفق المناظرون على جواز ايرادها معا
اذ لا يلزم منها تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر وان كانت اجناسا

مختلفة فقد منع اهل سمرقند جواز تعددها مرتبة كانت او غيرها
لمؤديه الى الخبط فانه خلط من منع ونزول من سؤال الى اخر
واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وفصل
بعض اهل المناظرة بين المرتبة وغيرها فمنع التعدد في المرتبة دون غيرها
لان في تعدد المرتبة تسليما للمتقدم فان المعترض اذا طالبه بتاثير الوصف بعد
ان منع وجود الوصف فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو
المتقدم لان الايراد على منع وجود الوصف يستلزم عدم المطالبة بتاثيره لان
تاثير المعدوم محال فلا يستحق المعترض غير جواب السؤال الاخير فيتعين
[illegible] للورود فقط فالتعرض للمتقدم يكون ضائعا ويختار المصنف جواز
التعدد في المرتبة كجوازه في غيرها لان تسليم المتقدم تسليم تقديري لان
معناه لو سلم وجود الوصف لم يسلم تاثيره والتسليم التقديري لا ينافي المنع
بخلاف التسليم تحقيقا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع
وفيه نظر فان التفرقة بين التسليم التقديري والتحقيقي ممنوعة لانه ان كان
صدق قولنا لو سلم وجود الوصف لم يسلم تاثيره بوجود المقدم لا بانتفاء
التالي فقد لزم التنافي قطعا وان كان بانتفاء التالي كان معناه لكن
سلم تاثيره فلم يسلم وجوده وهو محال لان المعدوم لا يؤثر واذا جاز
التعدد في المرتبة فليترتب الاعتراضات والا كان منعا بعد التسليم
كما لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده واذا وجب الترتيب وجب ان
يكون مناسبا للترتيب الطبيعي فيقدم منها ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها
مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل لان
النقض يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها قالوا يجب ان
يقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل والاستفسار يتقدم على الكل لان
من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر
في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر من حيث التفصيل
ثم فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم ما
يتعلق بالاصل على الترتيب الذي ذكر انفا قال الاستدلال الى اخره
لما كان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد الفراغ عن الادلة.

الاربع وهو فى اللغة طلب الدليل وفى العرف يطلق على معنى عام وهو
ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او قياسا او غيرها وعلى معنى خاص وهو المقصود
هنا فقيل هو دليل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل [illegible]
بدل ولا قياس فيدخل فيه القياس بنفى الفارق وهو الذى يسمى قياسا
فى معنى الاصل وقياس التلازم وهو الذى يسمى قياس الدلالة ويعنى به
اثبات احد موجبى العلة بالاخر لتلازمهما وهما غير داخلين فى الاول
ثم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع
او فقد الشرط فعدم الحكم واختلف فى انه دليل اولا فقيل ليس بدليل
انما هو دعوى دليل فهو بمثابة ان يقال وجد دليل الحكم فوجد الحكم ولا
يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود
السبب الخاص او وجود المانع او فقد الشرط المخصوصين وقيل
هو دليل لان الدليل هو ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وعلى التقدير
ان يكون دليلا اختلفوا ايضا فقيل هو استدلال مطلق لانه غير النص
والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع
او فقد الشرط بغير النص والا فهو من قبيل ما ثبت به نصا كان او
اجماعا او قياسا واختلفوا الى اقسام فقيل اربعة انواع القول
المؤلف الموجب لقول اخر حمليا كان او شرطيا وقد تقدم فى اول
الكتاب ونفى الحكم لنفى المدارك وقولهم وجد السبب او المانع او
فقد الشرط والاستصحاب ولم يعتد بشرع من قبلنا والمختار عند
المصنف ان الاستدلال ثلاثة اقسام تلازم بين حكمين من غير علة جامعة
واستصحاب وشرع من قبلنا فالاول الواحد اى الاول من اقسام
الاستدلال التلازم وهو اربعة اقسام لان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتين
او نفيين او الاول ثبوت والثانى نفى او بالعكس والمتلازمان ان
كانا طردا وعكسا يعنى يكون التلازم بينهما من الجانبين كالجسم والتأليف
فان وجود كل منهما يستلزم وجود الاخر جرى فيهما اى فى المتلازمين

الاولان اى التلازم بين ثبوتين والتلازم بين نفيين طردا وعكسا
[illegible] وجود الاخر ويلزم من نفى كل منهما نفى الاخر
وان كان التلازم طردا فقط يعنى يلزم من وجود الاول وجود الثانى
من غير عكس كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم الحدوث من غير
عكس لوجود الجوهر الفرد والعرض جرى فيهما التلازم بين ثبوتين طردا
فقط حيث يلزم من وجود الجسم الحدوث ولا عكس والتلازم بين نفيين
عكسا فقط اى يلزم من نفى الحدوث نفى الجسم من غير عكس واما المتنافيان
طردا وعكسا بان يكون بينهما منافاة وجودا وعدما وهى المنفصلة الحقيقية
كالحدوث ووجوب البقاء فان بينهما منافاة وجودا وعدما فانه يجرى فى
هما الاخيران يعنى التلازم بين ثبوت ونفى والتلازم بين نفى وثبوت
طردا وعكسا يعنى يلزم من ثبوت كل منهما نفى الاخر وبالعكس وان كان المتنافيان
اثباتا فقط بان يكون بينهما منع الجمع كالتأليف والقدم فان بينهما
منافاة وجودا لا عدما جرى فيهما الثالث اى التلازم بين ثبوت ونفى
طردا وعكسا يعنى ان ثبوت كل منهما يلزم نفى الاخر وان كان المتنافيان
متنافيان نفيا فقط بان يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فان بينهما
منافاة عدما لا وجودا جرى فيهما الرابع اى التلازم بين نفى وثبوت
طردا وعكسا يعنى يلزم من نفى كل منهما ثبوت الاخر فيصدق كلما لم يكن اساس
فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس ثم ان المصنف مثل لكل من ذلك مثالا
من الاحكام الشرعية مثال الاول من صح طلاقه صح ظهاره وثبتت الملازمة
بينهما بالطرد بان يقال تتبعنا فوجدنا كل من صح طلاقه صح ظهاره ويقوى بالعكس
فانه وان لم يكن دليلا مستقلا لكن يصلح مقويا فيقال تتبعنا فوجدنا كل من
لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وقد يقرر اثبات اللازم بوجه اخر وهو ان
يقال ثبت احد الاثرين وهو صحة الطلاق فيثبت الاخر وهو صحة الظهار
لان ثبوت المؤثر لازم لثبوت احدهما وثبوت الاخر لازم لثبوت مؤثره
وبوجه اخر وهو ان يقال المؤثر فى صحة الطلاق ثابت لا محالة فيثبت
صحة الظهار لانهما اثراه والاثر لازم وفيه نظر لانه انما يتم ان لو كان الحكمان

اثريه وهو ممنوع فان الشي الواحد لا يجوز ان يستلزم لازمين مختلفين
لتلازم الانفكاك ولا يسعى للمستدل ان ينفي الموثر في الوجهين
جميعا لتلازم الانتقال من الاستدلال الى قياس العلة فانه ليس بالتعدد
بلا اتفاق ومثال الثاني لو صح الوضوء بلا نية لصح التيمم ويثبت التلازم
بالطرد ويقوى بالعكس كما تقرر وفي عبارته تسامح لانه مثل للنفيين
بما ليس فيه نفي لكنه لما كان في قوة النفي لان لو لانتفاء الشي لانتفاء غيره
فيه فكانه قيل لما لم يصح التيمم بلا نية لم يصح الوضوء وكذلك في اثبات
التلازم بالطرد نظر ويقرر بوجه اخر وهو ان يقال انتفى احد الاثرين
فينتفي الاخر للزوم انتفاء الموثر فانه يلزم من انتفاء احد الاثرين انتفاء
الموثر ومن انتفائه انتفاء الاخر وبوجه اخر وهو ان يقال الموثر في احد
الاثرين يعني صحة التيمم بلا نية منتف لا محالة فينتفي اثره الاخر وفيه النظر
المتقدم ومثال الثالث وهو ما يكون التلازم من ثبوت ونفي ما يكون
مباحا لا يكون حراما ومثال الرابع وهو عكس الثالث ما لا يكون جائزا
يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي من الحرام والمباح
او ثبوت التنافي من لوازمهما فان التنافي من اللوازم يستلزم التنافي
من الملزومات قال ويرد الى اخره ويرد على جميع اقسام التلازم منع
المقدمتين الشرطية والاستثنائية او منع احدهما ويرد عليه الاسولة التي
ذكرناها في القياس الا ما كان واردا منها على نفس الوصف الجامع فانه اذا
لم يكن معينا لا يرد عليه شي ويختص التلازم بسوال اخر يعبر بما ذكر في القياس
وهو حيث يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي علة الاصل
وذلك كقولهم تقطع الايدي بيد واحدة كما تقتل الجماعة بواحد في النفس
لوجود الوصف الجامع بينهما وهو احد موجبي علة الاصل بيانه ان علة الاصل
وهو تفويت النفس لها موجبان احدهما القصاص على الجميع الثاني الدية
على الجميع وهذا موجود في الفرع فانه كما تجب الدية على الجميع في الاصل تجب
عليهم في الفرع فيجب ان يكون الموجب الاخر وهو القصاص كذلك كما انه في الاصل

كذلك لان علة موجبي الاصل ان كانت واحدة فواضح لانه يلزم من احد
موجبيها في الفرع وهو الدية على الجميع وجودها فيه ومن وجودها فيه
وجود الموجب الاخر فيه وهو وجوب القصاص على الجميع وان كانت
متعددة فتلازم الحكمين وجوب الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم
في الاصل دليل على تلازم علتيهما وحينئذ يلزم من وجود الدية على الجميع
في الفرع وجود علته فيه ومن وجود علته فيه وجود علة القصاص على الجميع
لتلازم العلتين ومن وجود علة القصاص عليهم فيه وجوبه عليهم فيه
فيقول المعترض يجوز ان تكون علة وجوب الدية على الجميع في الفرع غير
العلة في الاصل وهي لا تقتضي الاخر اي وجوب القصاص على الجميع في الفرع
وهو ان تقتضي علة الاصل تلازم الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم
وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما ويرجح اعتراضه هذا باتساع
المدارك فان وجوب الدية على الجميع في الفرع بعلة اخرى يوجب تعدد
مدارك حكم الاصل والفرع وحينئذ لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في
الفرع وجود الاخر اعني وجوب القصاص عليهم وجواب هذا السوال ان
علة وجوب الدية على الجميع في الفرع هي علة وجوبها في الاصل لا علة اخرى لان
الاصل عدمها ويرجح هذا الجواب بان اتحاد العلة اولى من تعددها لما في
الاتحاد من الطرد والعكس بخلاف تعددها فانه لا يوجب العكس والعلل
بالطرد المنعكس متفق عليه دون غير العكس فكان الاولى فان قال المعترض
اذا سلم بان الاصل هو العدم نقول الاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل
باحد الاصلين اولى قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرنا يوجب كون علة
الاصل متعدية والاصل الذي ذكرتم يوجب كون علته قاصرة والمتعدية لكونها
متفقا عليها اولى قال الاستصحاب الى اخره القسم الثاني من الاستدلال
الاستصحاب وهو الحكم بثبوت الشي في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان
الاول وقد اتفق اكثر الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي على صحة الاحتجاج به
وذهب اكثر الحنفية الى بطلانه سواء كان بقاء اصليا وهو استصحاب
بقاء النفي الاصلي او حكميا شرعيا كقول الشافعية في الخارج من غير السبيلين

الاجماع منعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر
والاصل البقاء على الطهارة حتى يثبت لها معارض والاصل عدمه ولقائل ان
يقول سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان يكون الخارج من غير السبيلين معارضا واحتج
المصنف على حجيته بوجهين الاول ان ما تحقق ولم يظن له معارض يستلزم
ظن بقائه فيكون الاستصحاب مفيدا الظن ببقاء الشيء والعمل بالظن واجب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان العمل بكل ظن واجب بل ظن دل الدليل على اعتباره
كخبر الواحد والقياس الا ترى ان المتحري اذا ظن القبلة في جهة لم يكن
له حجة مثبتة وانما هو دافعه الثاني انه لو حصل الشك في الزوجية
ابتداء حرم الاستمتاع بها اجماعا ولو حصل في دوام الزوجية حل اجماعا
ولا فارق الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى والزوجية في الثانية
فلو لم يكن الاستصحاب حجة لاستوى الحالان في التحريم والجواز وهو خلاف
الاجماع وفيه نظر لانه تقدير محال فان الكلام فيما اذا لم يظن معارض فاذا
كانت الحرمة ثابتة ابتداء والغرض انه لم يظن له معارض كيف يقع الشك
في الزوجية والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر سلمناه ولكنه يدفع الحل
العارض في الاولى والحرمة العارضة في الثانية ونحن نقول بكونه
حجة دافعة واحتجت الحنفية بوجوه الاول الحكم بالطهارة ونحوها
حكم شرعي وكل ما هو حكم شرعي فدليله نص او اجماع او قياس والاستصحاب
ليس منها فلا يكون دليلا شرعيا واجاب بان الحكم فيما نحن فيه البقاء ويكفي
فيه ذلك اي الاستصحاب وفيه نظر لان بقاء الحكم الشرعي اما ان يكون حكما شرعيا
او لا والاول يستلزم ان يكون دليله مما ذكر والاستصحاب ليس منها والثاني
يحصل به المطلوب لان مطلوبنا ان الاستصحاب لا يصلح ان يكون دليلا لحكم شرعي
قال ولو سلم لنفي ان البقاء حكم شرعي فالاستصحاب دليل شرعي لما بينا انه يفيد
الظن وللقائل ان يقول كونه دليلا شرعيا عين النزاع وليس كل ظن معتبرا
كما بينا الثاني ان الاصل لو كان بقاء الشيء على ما كان عليه لكانت بينة النفي اولى
من بينة الاثبات لتعاضدها بالاصل لكنه ليس كذلك بالاجماع واجاب بان

الاثبات انما كانت اولى من بينة النفي لان المثبت يبعد غلطه لاطلاعه
على سبب الثبوت فيحصل به الظن بخلاف النافي لتمكن الغلط لامكان حدوث
سبب النفي في غيبة النافي ولعله حاصله ان الاصل بقاء الشيء على ما كان عليه
ما لم يظن معارض وما ذكر من بعد الغلط معارض مظنون وفيه نظر
لان غايته افادة تساوي البينتين فان ما ذكرتم يدل على ان الغلط
يبعد دون النفي وما ذكرنا يدل على ان النفي معاضد بالاصل دون
الاثبات فكان الواجب التساوي بينهما وهو خلاف الاجماع ولا ان
يقال ان الاستصحاب ينفي العارض فيكثر فيه الغلط لامكان حدوث امور
تنفي فلا يحصل به الظن الثالث لا ظن في بقاء الشيء على ما كان مع جواز
القياس فيه فانه يجوز ان يقع قياس ينفي ما كان من الحكم واجاب بان الغرض
ان الاستصحاب انما يفيد الظن بعد كشف العالم عن الاقيسة وعدم وجدان
معارض الاصل وفيه نظر لان عدم وجدان المستدل لا يكون حجة على عدم الجواز
لكون غيره قد وجد فلا يكون حجة مثبتة والكلام في ذلك قال الشرع من
قبلنا الى اخره القسم الثالث من الاستدلال شرع من قبلنا واختلف العلماء
في ان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كان متعبدا بشرع اولا واختار
المصنف ثبوته ومنهم من منع والغزالي توقف واختلف المثبتون في الشرع
المتعبد به على ما ذكر في المتن واحتج المصنف بتضافر الاحاديث اي تكاثرها
على انه عليه السلام كان ياتي غار حراء فيتحنث فيه اي يتعبد وانه كان يصلي
ويطوف بالبيت والعقل لا يرشد الى ذلك فتعين الشرع وفيه نظر لان
العقول خلقت متفاوتة فلم لا يجوز ان يكون عقله عليه السلام مرشدا
اليه واستدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان قبل البعثة متعبدا بشرع
لان شرع من قبله من الانبياء عليهم السلام كان عاما لجميع المكلفين الرسول
واصحابه واجاب بالمنع اي لا نسلم ان شرع من قبله كان عاما فان المروي
ان اصحاب الانبياء ما كانت له دعوة عامة الا الثابت نبوته لقوله عليه السلام
وكان النبي يبعث لقومه وبعثت الى الناس كافة وقال النافون لو
تعبد بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه السلام مع اهله او لزمته

المخالطة للأخذ منهم ولم يقع ذلك فإنه لم ينقل وأجاب بأن ما تواتر
من ذلك الشرع استغنى عن المخالطة وما لم يتواتر لا يفيد فيه المخالطة لأنه
لا يحصل العلم بالآحاد ولأن المخالطة قد تمتنع لموانع فيحمل عدمها عليها جمعا
بين الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة قال مسئلة
الى آخره واختلف أيضا في أنه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة كان متعبدا
بشرع من قبله أو لا فمنهم من نفاه واختار المصنف وقوعه فيما لم ينسخ
واحتج عليه بأوجه الأول ما تقدم أنه عليه السلام متعبد بذلك الأمر بقوله
ما لم يظهر لم يعارض الثاني الاحتجاج على ما استدل بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها أن النفس بالنفس وهو من أحكام التوراة ولولا أنه متعبد بذلك
لم يصح الاستدلال الثالث أنه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري لذكري الآية
وهذه الآية خطاب لموسى عليه السلام وسياق كلام النبي عليه السلام
من تلاوة ما أوجب على موسى بعد إيجابه مثله على الأمة يدل على الاستدلال
به ولولا التعبد لما صح الاستدلال ولقائل أن يقول الأول استصحاب وليس
بحجة والآخر أن لبيان توافق الشريعتين لا للدلالة على التعبد احتج المانعون
عليه بالأول أن معاذا لم يذكر شيئا مما هو حاصل على شرائع من قبلنا وصوبه
الرسول عليه السلام فلو كان شرع من قبله مدركا للأحكام لوجب إظهاره
لمعاذ وأجاب بأن معاذا إنما تركه لأن الكتاب يشمله فإنه مما يطلق
على القرآن يطلق على التوراة والإنجيل لأن مدرك الأحكام من كتبهم قليل
فلم يذكره وجب الحمل على هذا جمعا بين الأدلة أي بين حديث معاذ والأدلة
التعبد الثاني أنه عليه السلام لو كان متعبدا بذلك لوجب علينا تعلمها والبحث
عنها وجوب تعلم القرآن والأخبار والبحث عنها واللازم باطل بالاتفاق
وأجاب بأن المتواتر هو المعتبر وهو مستغني عن التعلم والطلب الثالث
أن الإجماع على أن شرعنا ناسخ لما تقدم فلا يكون متعبدا بشيء منه وأجاب
بأنها ناسخة لما خالفها لا لجميعها والموجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر

لأنه من الشرائع المتقدمة وفيه نظر لأن المحل للنسخ حكم يحتمل الوجوه
والتغيير ووجوب الإيمان وتحريم الكفر ليس كذلك قال مسئلة الى
آخره مذهب الصحابي ليس بحجة على الصحابي بلا خلاف وأما على غيره
ففيه خلاف واختار المصنف عدمه ونقل عن الشافعي وأحمد قولان
أحدهما أنه حجة متقدمة على القياس والثاني أنه ليس بحجة وقال قوم
إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر رضي
الله عنهما واحتج المصنف على أنه ليس بحجة مطلقا بوجهين الأول أن
لا دليل على حجيته فيترك لئلا يلزم العمل بغير دليل الثاني أن قول
الصحابي لو كان حجة على غيره لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره وإن
كان غير صحابي لأن حجية قوله ليس لكثرة الصحابة إذ لا يقدر فيهم
لكن بل لكونه أعلم وأفضل بمشاهدة التنزيل وسماع التأويل وإذا
كانت الحجية لذلك يكون قول من كان أعلم حجة وليس كذلك بالاتفاق
وفيه نظر لأنه يجوز أن يكون قوله حجة باعتبار كونه أعلم بمشاهدة
التنزيل وسماع التأويل ومعرفة أحوال الرسول عليه السلام وليس ذلك
بمشترك قطعا واستدل بأنه لو كان حجة لتناقضت الحجج فإن بعضهم
خالف بعضا وليس أحدهما أولى من الآخر فيكون بأن حجتين ويلزم التناقض
وهو باطل وأجاب عن الملازمة بأن المكلف قد يرجح أحد القولين إذا
أمكن ويقف إذا لم يمكن أو يتخير كما في غيره من الأدلة المتعارضة واستدل
أيضا بأنه لو كان حجة وجب التقليد مع إمكان الاجتهاد لأنه إذا كان حجة
وجب على المجتهد العمل به وهو تقليد مع إمكان الاجتهاد وهو باطل
وأجاب بأنه إذا كان حجة لا يكون العمل المجتهد به تقليدا لأن التقليد
هو العمل بقول الغير بلا دليل والغرض أنه دليل احتج القائلون بحجيته على
غيرهم أجمعوا بقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
وتخصيصوا قول الشيخين رضي الله عنهما احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا

بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا
رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين ولم يقبل عثمان وقبل
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان الاجماع على جواز الاقتداء بهما
واجاب عن النصين للمذهبين بان المراد بالمأمورين المقلدون لان
خطابه عليه السلام للصحابة ولا يجوز للمجتهد منهم اتباع غيره بالاتفاق
وعن التولية بان المراد بالاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة
دون المسائل الاجتهادية لئلا يلزم مخالفة الاجماع بلزوم تقليد الصحابي
غيره وتخصيص الحجية بمخالفة القياس احتجوا بان قول الصحابي اذا
خالف القياس لم يكن بالرأي قطعا فلا بد من نقل لئلا يلزم منهم القول
بلا اصل فكان ذلك القول النقل حجة واجاب بان هذا الجواب يستلزم
ان يكون حجة على الصحابي ايضا وان يجري في التابعي مع غيره وليس
كذلك بالاتفاق قال الاستحسان الخامسة قالت الحنفية والحنابلة
ان الاستحسان حجة وانكره غيرهم ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن
فقد شرع قيل معناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده بغير دليل من
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم قال المصنف ولا يتحقق استحسان مختلف
فيه لانه ذكر في تفسيره امور لا تصلح ان تكون للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا
وبعضها مردودة متردد بين القبول والرد فقيل انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا متردد بين القبول والرد
لانه ان تحقق ثبوته في نفسه وجب العمل به اتفاقا ولا اثر
لعجزه عن التعبير وان كان معناه انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا فان
الحكم لا يثبت بمجرد الشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا
مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في
قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع
في صحته وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام
بغير تعيين زمان المكث ومقدار ماء المسكوب والاجرة وكذلك شرب

الماء من السقاء بغير تعيين مقدار الماء وبذله وهذا متردد فان استند
الى العادة المشتهرة في زمان النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة
او الى العادة في زمان الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع
وان كان غير ذلك فان كان نصا او قياسا مما ثبتت حجيته فقد ثبت به
وان كان مما لم تثبت حجيته فهو مردود فقد ظهر انه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه وفيه نظر لان قول الشافعي من استحسن فقد شرع لا يجوز
ان يراد به ما ليس بمختلف فيه فان ذلك لا يكون شرعا بل هو شرع الشارع
فيتعين ان يكون المراد استحسانا مختلفا فيه ثم قال فان تحقق استحسان
مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن
ما انزل اليكم والامر للوجوب فكان اتباع الاحسن واجبا وهو
يتحقق بالاستحسان واجاب بان المراد بالاحسن الاظهر الاولى ولقائل
ان يقول ذلك مجاز والكلام للحقيقة والاولى ان ذلك من غير المختلف فيه
وقالوا ايضا قوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله
حسن واجيب بان المراد به جميع المؤمنين فكان دليل الاجماع دون
الاستحسان والا لزم ان يكون ما رآه العوام حسنا حجة وليس كذلك
اجماعا وفيه نظر لان الرواية قد تمنع العلم فيكون المراد رأي العلماء بدلالة
العادة فلا يلزم رأي العوام لانهم ليسوا من اهل العلم قال المصالح الى اخره
قيل المصالح المرسلة احكام لا يشهد لها اصل من الشرع اعتبارا او الغاء واختلف
في حجيتها فقيل هي حجة واختار المصنف رحمه الله عدمها لما تقدم ان ما لا دليل
يدل على وجوب العمل به يجب تركه وقالوا لو لم يعتبر لادى الى خلو وقائع
عن الحكم وهو غير جائز لقدرة صاحبها واجيب بمنع انتفاء التالي وان
سلم ذلك فيمنع الملازمة فان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة
تأخذها اي تفي باحكامها قال الاجتهاد الى اخره لما فرغ من الادلة الشرعية
شرع في بيان الاجتهاد وهو في اللغة افتعال من الجهد وهو المشقة ففيه
اشارة الى تفريغ الطاقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد

في حال النفاحة وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه لا يعرف فيما تقدم من تعريف الفقه
كما يعرف المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد والاستفراغ
كالجنس وبالاضافة الى الفقيه خرج استفراغ غيره والاستفراغ الفقيه
قد يكون للوسع وقد يكون لغيره ماليه وجاهه وبالوسع خرج غيره
واستفراغه الوسع قد يكون لتحصيل ظن ولغيره وبتحصيل الظن قد يكون
لحكم شرعي او غيره عقلي او حسي فخرج بذلك كل من ذلك ما يقابله
واورد على طرده المتكلم الفقيه اذا استفرغ الوسع في تحصيل ظن بتوحيده
والاصولي الفقيه اذا فعل ذلك في تحصيل ظن بكون الكتاب حجة والفقيه
اذا فعل ذلك في بعض الاحكام ان قلنا بعدم تجزي الاجتهاد واجاب
عن الاولين بان المراد استفراغ الفقيه من حيث الفقه والمتكلم والاصولي
انما استفرغا من حيث الكلام والاصول وعن الثالث بان عدم التجزي
شرط صحة الاجتهاد ليس بداخل في ماهيته والتعريف لماهيته وعلى
العكس اجتهاد الرسول عليه السلام فانه لا يسمى فقيها واجتهاد من لم يكن
مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزيه لانه لا يكون فقيها على ذلك التقدير واجاب
عن الاول بان المراد تحصيل ظن بالاستنباط من الادلة واجتهاده لم يكن كذلك
لان الاجماع لم يكن حجة فلم يبق الا الكتاب والسنة والاجتهاد انما يجوز له
فيما لم يوح اليه فاجتهاده اذ ذاك كان سنة لا استنباطا من كتاب او سنة
وعن الثاني بانا لا نسلم انه لا يكون فقيها على ذلك التقدير فان العارف ببعض
الاحكام فقيه قال مسئلة الى آخره اختلف الاصوليون في جواز التجزي في
الاجتهاد وصورته ان المجتهد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اوليس له ذلك حتى يحصل ما هو مناط
لجميع ما يمكن ان يقع من المسائل اثبته طائفة ونفاه آخرون وعلى الاصح المثبت
بوجهين الاول لو لم يتجز لزم ان يعلم المجتهد جميع المآخذ ويلزمه العلم

بجميع الاحكام وهو ظاهر واللازم باطل لان مالكا رحمه الله من كبار
المجتهدين وسئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
والجواب بما معناه ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام
لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة عنده وبجواز ان يكون العلم
بالمآخذ جميعا حاصلا ولا يعلم الحكم في المسئلة للعجز عن المبالغة في استفراغ
الوسع في الحال لمانع من تشويش او اشتغال خاطر او غير ذلك والثاني
انه لو استفرغ الوسع في مسئلة اذا اطلع على اماراتها فهو وغيره اي
المجتهد المطلق من حيث التمكن من استخراج الحكم فيها سواء واجاب
بتساويهما فيها لجواز ان يتعلق بتلك المسئلة ما لم يعلمه ويعلمه المجتهد
المطلق ورد بانا اذا لم يعلم جميع متعلقاتها لم يكن عارفا بجميع اماراتها
وهو خلاف المفروض واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله به يجوز ان يكون
متعلقا بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من
الدليل واجاب بان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة
في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات
وضم كل منها الى ما يجانسها فاذا حصل له ذلك على هذا الوجه فالظن انما
عداها لم يتعلق بها قال مسئلة الى آخره اختلف الناس في جواز الاجتهاد للنبي
صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد فقال بعضهم ليس له الا الوحي لكن واختار المصنف
جوازه واحتج بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه تعالى عاتب الرسول
عليه السلام على الاذن فلو كان بالوحي لما عاتبه ولما لم يكن بالوحي تعين
الاجتهاد لعدم التشهي اجماعا فلو لم يجز له الاجتهاد لما اقدم على الاذن
وبقوله صلى الله عليه وسلم ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت
الهدي ووجه ذلك ان سوق الهدي الذي وقع منه عليه السلام لا يجوز ان يكون
بالوحي لعدم جواز تبديل الوحي من تلقاء نفسه فتعين الاجتهاد وقال
ابو يوسف رحمه الله بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس

بما اراك الله ووجهه ما قرره ابو علي الفارسي ان الاراءة اما بمعنى الرأي
الذي هو الاجتهاد او بمعنى الرؤية بمعنى الابصار او بمعنى العلم [illegible]
الثاني لان المراد بما في قوله بما اراك الله هو الاحكام وهي [illegible]
ولا الى الثالث والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجوب ذكر المفعول
الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين الاول
ورد بان ما مصدرية وحذف المفعول الثاني والثالث جائز وثالثها
بان العمل بالاجتهاد اكثر ثوابا لانه اشق من العمل بالنص فكان اكثر ثوابا
لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وما هو اكثر
ثوابا فهو اولى واجاب بان درجة الوحي اعلى من الاجتهاد لعدم تطرق
الخطاء اليه فسقط الاجتهاد في مقابلته واحتج المانعون
باربعة اوجه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فانه يقتضي ان لا يكون الحكم الصادر عن الرسول عليه السلام بالوحي والاجتهاد
ليس بوحي واجاب بان الظاهر رد ما كان الكفار يقولون انه افترى
وما هو قرآن فقال ان هو الا وحي ولو سلم العموم لم يضر لانه اذا تعبد بالاجتهاد
كان رأيه وحيا وهو وحي خفي فلم ينطق عن الهوى الثاني انه لو جاز له
الاجتهاد لجاز مخالفته في حكم الثابت به لان جواز المخالفة من لوازمه واجاب
بانا لا نسلم الملازمة فان الحكم المجمع عليه بالسند الاجتهادي لا
يجوز مخالفته الثالث انه لو جاز له ذلك لما تاخر في الجواب رعاية للحكم
الخاصة وقد توقف في احكام الوقايع كثيرا لينتظر الوحي واجاب
بجواز ان [illegible] لا جواز الاجتهاد انما هو بعد انقطاع رجاء الوحي فالتأخير
لانتظاره تحقيقا لشرط جواز الاجتهاد والثاني ان الوحي انما كان
لاستفراغ الوسع فانه لا بد منه في الاجتهاد الرابع انه صلى الله عليه وسلم كان
قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر على اليقين لا يجوز
له الظن واجاب بانه قادر على اليقين بالوحي والفرض عدمه فكان كالحاكم
بالشهادة فانه يجوز له ذلك وان كانت تفيد الظن لان اليقين بالوحي

وحي اخر كما قال والمختار الى اخره واختلفوا في وقوع الاجتهاد
من الصحابة [illegible] على اربعة مذاهب الاول وهو المختار عند المصنف وقوعه
مطلقا لكن ظنا لا قطعا والثاني انه لم يقع مطلقا والثالث الوقف
مطلقا والرابع الوقف فيمن حضر الرسول صلى الله عليه وسلم دون
من غاب عنه واحتج على المختار بقول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي
قتادة اذ قتل رجلا من المشركين ونحوه اخذ سلبه لاها الله اذا لا يعمد
الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك
سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وهو لم يكن قال ذلك ابو بكر الا رأيا وبما روى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم سعد بقتلهم
وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة
جمع رقيع وهو السماء وكان حكمه بالاجتهاد واحتج النافون لوقوعه
بان معاصره صلى الله عليه وسلم يقدر على العلم بالحكم بالرجوع اليه عليه السلام في
الواقعة والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد واجاب بانه ثبتت الخيرة لهم بين
المراجعة اليه عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل وهو تصديقه [illegible] وتصويبه
في الحكم لابي بكر وسعد بن معاذ وبرجوعهم الى النبي صلى الله عليه وسلم في الوقائع
الوقايع ورد [illegible] علم جواز الاجتهاد واجاب بان رجوعهم الى
النبي عليه السلام في الوقايع صحيح ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد لجواز ان
يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد او لجواز الامرين قال مسئلة
الى اخره اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد لان المصيب فيها
هو ما وقع اجتهاده مطابقا للواقع وذلك لا يكون الا واحدا واجمعوا على ان
النافي ملة الاسلام كافر اجتهد او لم يجتهد وقال الجاحظ المجتهد النافي ملة
الاسلام مخطئ وغير اثم ان لم يطابق الواقع ولكن يعذر بخلاف المعاند وزاد
العنبري على ما قال الجاحظ ان كل مجتهد في العقليات مصيب ولعله في عدم
الاثم لا في وقوع المعتقد والا كان العالم قديما وحادثا وهو محال واحتج المصنف
على ان نافي ملة الاسلام كافر اجتهد او لم يجتهد باجماع المسلمين على ان نافيها

من اهل النار ولو لم يكن آثما لم يستحق هذا الحكم واحتج ... ان نافي ملة الاسلام
مخطئ كافر بظواهر الآيات كقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
الذين كفروا ... وقوله وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم ... ويحسبون
انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال بها ان الله تعالى ذمهم
اعتقادهم وتوعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين لما كان كذلك ...
عنه باحتمال التخصيص بان يكون المراد به المعاند واحتج من نفى الاثم
المجتهد في نفي [illegible] الاسلام بان تكليف الكفار بنقيض ما ادى اليه
اجتهادهم ممتنع اذ لا قدرة لهم على نقيض ذلك فكان تكليف ما ليس في
الوسع واجاب بان التكليف بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم ليس ...
لان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم ليس محالا لذاته بل هو ممكن لكنه ...
لما تعودوا ... اعتقاده والتكليف بالنافي اعتقاده واقع فانهم كلفوا
بالاسلام وهو مناف لاعتقادهم ومعتاد لحصوله من غيرهم ومثله لا يكون
ممتنعا قال [illegible] الى اخره لما فرغ من بيان الاجتهاد في العقليات شرع
الاجتهاد في الشرعيات فذهب عامة العلماء الى عدم تأثيم المجتهد المخطئ
فيها خلافا لبشر المريسي وابي بكر الاصم ودليل العامة ان العلم حاصل
بالتواتر بان الصحابة اختلفوا اختلافا متكررا شائعا من غير نكير ولا تأثيم
بعضهم بعضا لا بطريق التعيين بان يقال فلان اخطأ ولا بطريق الابهام بان
يقال احدهما مخطئ والقطع حاصل بانه لو اثم معين او مبهم لنقلت العادة
بذلك لكونه من المهمات واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من
انهم اثم بعضهم بعضا ... الاجتهاد وانكر عليه ... انهم نقل عدم
النقل لا يدل على عدم الانكار والجواب ههنا كالجواب هناك قال المسألة الى
اخره المسألة اما ان يكون فيها قاطع من نص او اجماع او لا يكون فان كان
الثاني فقد اختلف فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب فيها وليس
فيها قبل الاجتهاد لله حكم وانما حكمه فيها تابع لظن المجتهد فما ادى اليه
اجتهاده كان الحكم فيها في حقه وحق من قلده وقيل المصيب واحد ثم

٣١١

اختلفوا فمنهم من قال لا دليل على ذلك الحكم بل العقل عليه بطريق الاجتهاد
... بطريق الرتبة ... ومن لم نظفر به فقد
... امارة ... دليل ثم اختلفوا فيما بينهم فقال الاستاذ دليله
من ظفر به اصاب وله اجران ومن لم يظفر به اخطأ وله اجر
واحد وقال بشر والاصم دليله قطعي والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة
التخطئة والتصويب يعني تصويب كل مجتهد وتخطئته وقد حكينا ما نقل
عن ابي حنيفة رضي الله عنه في ذلك في التقويم فليطلب منه وان كان الاول
ان قصر المجتهد في طلبه ثم لم يجده فهو مخطئ آثم وان لم يقصر فقد اختلفوا فيه
فقيل انه غير مخطئ والمختار انه مخطئ غير آثم واحتج المصنف على ذلك بان
وجه الاول لا دليل على تصويب الكل ... والاصل عدمه وقد ظن بان للمصوبة
دليلا فان قيل هذا يستلزم ان لا يصوب احد من المجتهدين احدا بان
يدل لما يقتضي ذلك لكنه ترك للاجماع على تصويب واحد غير معين ولانه
يفضي الى عدم جواز الاجتهاد لعدم فائدته وهو خلاف ما تقدم
الثاني ان كل مجتهد لو كان مصيبا لاجتمع النقيضان لان المجتهد اذا
ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده قطع بان الحكم ذلك لعلمه
صح ان كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعه اذ الاصل بقاء ما كان
واستمرار القطع مشروط ببقاء ظنه للاجماع على ان الظن ينتفي وجب
الرجوع اليه فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فلزم اجتماع
النقيضين ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال النقيض والظن احتماله
تطويله وبيانه ان يقال لانه اذا اجتهد ظن ان ذلك حكم الله واذا ظن ذلك
قطع بانه حكم الله لعلمه بان كل مجتهد مصيب فكان ظانا عالما وورد على
الملازمة بانا لا نسلم ان الظن يبقى عند العلم بل ينتفي لان الاضعف يزول
بالاقوى واجاب بوجهين احدهما انا نعلم بقاء الظن بعد بقاء الامارة
الموجبة لاستمرار القطع فلا يكون منتفيا وثانيهما انه يلزم على تقدير ان يكون
كل مجتهد مصيبا بقاء الظن ... وهو محال وتحقيقه
تقدير تصويب كل مجتهد فيكون هذا التقدير محالا لانه ما يفضي الى المحال محال

و الثاني انه لو امتنع ظن ما ادى اليه الاجتهاد بالعلم به لاستحال
ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد حين ظن ما ادى اليه الاجتهاد
للعلم به وذلك لان عند ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد يكون ما
ادى اليه الاجتهاد موهوما واذا كان ظن ما ادى اليه الاجتهاد
ينتفي بالعلم به فوهم ما ادى اليه الاجتهاد اولى لان الظن نقيض ما
ادى اليه الاجتهاد بالعلم به احرى بالانتفاء فينتفي وهم ما ادى اليه
الاجتهاد بالعلم بما ادى اليه الاجتهاد فينتفي ملزوم وهم وهو ظن
نقيض ما ادى اليه الاجتهاد وبنفيه المطلوب وهو الملازمة المذكورة
ويلزم استحالة ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد عند العلم بما ادى اليه
الاجتهاد لكن لا يستحيل ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد للاجماع على
جواز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم وفيه نظر لان كون ما ادى اليه الاجتهاد
هو الحكم وهو معلوم عند ظن النقيض اما ان يكون عند الذاكر او عند غيره
فان كان الاول فلا نسلم لما تقدم في اول الكتاب وان كان عند غيره فلا
ينهض جوابا لان الكلام في ظن الذاكر ولان الغرض زوال الظن والوهم
بالعلم فان الوهم اللازم عند ظن النقيض حتى ينتفي بانتفاء الملزوم فان
قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم ذلك
على تصويب كل مجتهد يلزم على تصويب واحد لان الاجماع على ان المجتهد
اذا ظن وجوب الفعل او حرمته وجب عليه اتباع ظنه فيلزم وجوبه
او حرمته قطعا فيكون ظانا بالوجوب او الحرمة فكان الشي معلوما
مظنونا في زمان واحد قلنا الظن يتعلق بان الوجوب او الحرمة هو الحكم
المطلوب بالاجتهاد والعلم يتعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن فاختلف
المتعلقان واندفع التناقض ولقائل ان يقول على هذا يجوز تصويب كل مجتهد
ولا يلزم التناقض لاختلاف متعلق الظن والعلم كما ذكرتم قوله فاذا
تبدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب دخل تقريره متعلق
العلم والظن واحد لانه اذا تبدل ظن الحكم زال العلم بتحريم مخالفته وذلك
لان

يدل على ان متعلقهما واحد وتقرير الجواب ان الظن شرط العلم بتحريم
المخالفة فاذا تبدل الظن زال الشرط العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم
بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على التقدير
تصويب كل مجتهد لم يلزم اجتماع النقيضين لاختلاف المتعلق فان
متعلق الظن كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا ومتعلق
العلم ثبوت مدلوله وهو الحكم وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب كون
المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وزوال الشرط يوجب زوال
المشروط كما ذكرتم اجيب بان كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم
دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما والا جاز ان يكون
المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يلزم ان يكون كون
الدليل دليلا معلوما مظنونا في حالة واحدة وهو محال ولقائل ان يقول
كون الدليل دليلا اما ان يكون عقليا ولا مدخل له في الباب او شرعيا
وليس كذلك لانه ليس من الخمسة المذكورة والاجتهاد انما يكون ببذل
الوسع في تحصيل ظن بشي شرعي كما تقدم سلمناه ولكن يجوز ان يقال في اصابة
الواحد متعلق الظن هو الوجوب او الحرمة فاذا ظنه قطع به وكان
معلوما والا لجاز ان يكون المتعبد به غيره فيكون مظنونا معلوما
والوجه الثالث ان الصحابة رضي الله عنهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد
كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها
ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما كابن مسعود رضي الله عنهم
خطأوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم ابن عباس وقال من باهلني
باهلته ان الله تعالى لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا ومنها ما روي
~~عن ابن عباس~~ عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الا يتقي الله زيد يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانه اسند الى الخطأ واستدل
على عدم اصابة كل مجتهد بوجوه اربعة الاول اذا اختلف اجتهادان في حكم
اما ان يكون اجتهاد كل من المجتهدين بدليل او لا فان كان الثاني يلزم تخطيتهما

ان كانا بلا دليل او تخطئة من لا دليل له وان كان الاول فاما ان يرجح
احدهما او لا والاول يستلزم تصويب صاحبه وتخطئة الثاني
يستلزم تساقطهما وتخطئتهما جميعا واجاب بانه على كل منهما امت
والامارات يترجح بالنسبة الى الاشخاص وكل امارة يترجح بالنسبة
الى من يقول بها وحاصله اختيار الشق الاول من الترديد ونفي
ما ذكره وذلك لانه انما يلزم ذلك لو كان احد الدليلين راجحا على الاخر
مطلقا واما اذا كان راجحا بالنسبة الى من يقول به فلا يلزم ذلك والى
ان الاجماع منعقد على شرعية المناظرة وفائدتها تبيين الصواب لا ان
الصواب عند الغير ولو كان كل مجتهد مصيبا لم تشرع لعدم فائدتها واجاب
بجواز ان تكون الفائدة بيان ترجيح احدى الامارتين على الاخرى او
تساويهما او تمرين النفس لاستنباط الاحكام ولقائل ان يقول ترجيح احد
المتعارضين ليس مقصودا لذاته فيكون لتبيين الصواب لان الاجماع
[illegible] بيان التساوي فليس بمقصود اصلا وتمرين النفس للاستنباط
ان كان لتبيين الصواب ثبت المدعى وان لم يكن فهو مستغنى عنه لان كلا ما
ادى اليه اجتهاد كل مجتهد اذ ذاك صواب فلا حاجة الى التمرين
والثالث ان المجتهد طالب وكل طالب لا بد له من مطلوب موجود
لاستحالة طلب المعدوم فمن وجد ذلك المطلوب فهو المصيب فكان المصيب
واحدا واجاب بانه مسلم ذلك لكن لا يلزم ان يكون ذلك المطلوب
واحدا فان المصوبة يقول بتعدده واختلافه فمطلوب كل منهم ما يغلب
على ظنه انه حكم الله في الحادثة وهو موجود في الذهن ولا حاجة الى تعيينه
في نفس الامر فمن ذهب اجتهاده الى شيء فهو مطلوبه وهو حكم الله
عنده فكان كل مجتهد مصيبا والرابع انه لو كان كذلك لزم حل الشيء وتحريمه
فيما اذا كان شافعي تزوج بحنفية ثم قال انت بائن ثم راجعها كانها بالنظر
الى الزوج حلال لان الواقع به طلاق رجعي وبالنظر اليها حرام لان الواقع به
بائن وكذا لو تزوج مجتهد حنفي امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده شافعي

بغير ولي يلزم حل المراة وحرمتها بالنسبة الى كل واحد من الزوجين واجاب
بانه يلزم المجتهد الحرام فانه على تقدير ان يكون المصيب واحدا المرم
اتباع ظنه فانه يجب على كل مجتهد اتباع ظنه وذلك يستلزم كون الشيء
الواحد حلالا وحراما معا ولقائل ان يقول يرجح الحرام على الحلال كما هو
المعهود فيسقط هذا الوجه عن حيز الاستدلال للجهتين جميعا ثم قال
المصنف والصواب ان المتبع في مثل ما ذكر هو حكم الحاكم لا اجتهادهما فيرجع
الى الحاكم فيتبع حكمه قال المصوبة الى اخره احتج المصوبة بان المجتهد
المصيب ان كان واحدا ولم ينصب الحكم في الواقع بل ادى اجتهاده الى
خلافه فاما ان يكون الحكم الذي هو في الواقع باقيا على المجتهد او سقط عنه
والاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني يستلزم الخطاء والحكم به
واجاب بالتزام الخطاء فان المجتهد يخطي ويصيب وذلك لا اصابة
عليها فيكون كمن اجتهد في مسئلة فيها نص او اجماع وسعى في الطلب
ولم يجد بعد استفراغ الوسع فانه يجب عليه الاخذ بموجب ظنه وان كان
خطاء للمخالفة واذا التزم الخطاء فما قد ذكر في الذي ليس فيه اولى
وبانه صلى الله عليه وسلم قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاستدلال
ان الصحابة اختلف اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطئا كان الاقتداء به ضلالة
واجاب بان الخطاء في الاجتهاد لا ينافي كونه هدى لان العمل به واجب
على المجتهد ومقلده والهدى هو فعل ما يجب على المكلف مقلدا كان او مجتهدا
وفيه نظر لانه فسر بالتقوى فالحق ان يقول الهدى عبارة عن فعل ما
يطابق الواقع قال مسئلة الى اخره الدليل هو الذي يستلزم المدلول
وحينئذ يكون التعادل بين العقليين مستلزما لاجتماع النقيضين وهذا بلا
خلاف واما الامارات وهي التي تفيد الظن فتعادلها وتعارضها جائز
عند الجمهور خلافا لاحمد والكرخي احتج الجمهور بانه لو كان ممتنعا لكان
لدليل ولا دليل اذ نحن بحثنا ولم نجد ما يدل على امتناعه والاصل عدمه ولقائل
ان يقول هو ممتنع لذاته سلمنا لكن الدليل قد دل على امتناعه وهو الافضاء

الى نسبة الجهل الى الشارع وهو باطل قطعا واحتج المانعون
بان تعادل الامارتين لو جاز لو نعلم لثبت انما التعادل فيلزم
التناقض او باحدهما معينا فيلزم التحكم لتساويهما او لا بعينه فيلزم
جواز ان يفتى لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الشي الواحد
حلالا وحراما بفتوى مجتهد واحد وهو محال او لا يعمل باحدهما
فيلزم الكذب فانه لابد وان يعتقد ليس بحلال ولا حرام وهو غير
مطابق للواقع لانه فيه اما حلال او حرام واجاب بانه لا يلزم
ولا يلزم التناقض لان تعارض العمل بهما عند الاجتماع ليس بمقتضاه عند
الانفراد وانما مقتضاه عند الاجتماع الوقف بان يوقف كل منهما
الاخر كي لا يترتب مقتضاها عليه فيقف المجتهد بهما ولا تناقض فيه
وبانه يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك كما في العمل بالنص ولا
امتناع ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل فانه لا يعمل بواحد منهما
ولا يلزم الكذب لانه يلزم من نفي الامرين في نفس الامر لان ترك
العمل بهما لا بد ان لا يكون احدهما ثابتة في نفس الامر ولا يعمل بواحد
منها قال مسئلة الى اخره لا يستقيم ان يكون لمجتهد في مسئلة
واحدة في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد قولان متناقضان
لان الدليلين ان تعادلا الوقف وان ترجح احدهما تعين واما في وقتين
فيجوز لجواز تغير الاجتهاد وكذا في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين دون القول بالوقف وان كان
لمجتهد قولان متباينان اي في وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع
عن الاول لتغير الاجتهاد وكذا اذا كان القولان في المسئلتين متناظرتين
لم ينص بينهما فارق فان نص على وجه الفرق فلا بد من بيان
محله كما نقل عن الشافعي رحمه الله انه قال في سبع عشرة مسئلة فيها قولان

وذلك وجوه الاول ان معناه للعلماء فيها قولان الثاني ان فيها
[illegible] حتى لا ان يتعادل الدليلين [illegible] الثالث ان لي فيها
قولين على التخيير عند التعادل الرابع ان لي فيها قولين على الترتيب
وهو يعني قوله واما تقدم لي فيها قولان قال مسئلة الى اخره حكم
الحاكم في المسائل الاجتهادية اما ان يكون على خلاف اجتهاده او لا فان
كان الاول فهو باطل ينقض سواء كان الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم او لم يقلد
وان كان الثاني فاما ان خالف قاطعا او لا فالاول ينقض والثاني
لا يجوز نقضه لا للحاكم ولا لغيره لئلا يتسلسل فيفوت مصلحة نصب
الحاكم فاذا تغير اجتهاده الى صحة التي نكح بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فاختلفوا في وجوب [illegible] القول الثاني والمختار وجوبه فتحرم الزوجة وقيل
عدم وجوبه اذا اتصل بالاول حكم الحاكم لانه الثاني كان كالاول فاذا اتصل
الحكم بالاول ترجح وكذلك اذا كان تغير اجتهاد المقلد يجب على المقلد العمل
باجتهاده الثاني ولو حكم مقلد على خلاف مذهب امامه [illegible]
تقليد مقلد بعد ان قلد شخصا اخر فان جاز تقليد غير من قلده اولا
جاز له الحكم بخلاف امامه والا فلا قال مسئلة الى اخره تقليد مجتهد
غيره اما ان يكون قبل الاجتهاد او بعده فان كان قبله فقد اختلف فيه
والمختار عند المصنف انه ممنوع عن ذلك قيل ممنوع عن ذلك فيما لا يخصه
اي فيما يفتي به لا فيما يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل انما يجوز
التقليد فيما يخصه اذا فات الوقت اذا اشتغل بالاجتهاد وقيل هو ممنوع
عنه الا ان يكون مقلده اعلم منه وقال الشافعي اذا كان مقلده صحابيا وقيل
يجوز تقليد الصحابي اذا كان الصحابي الراجح في نظره من غيره وان استووا في
نظره تخير في تقليد من شاء وقيل يجوز تقليد اذا كان المقلد صحابيا
او تابعيا وقبل المجتهد عمل الاجتهاد [illegible] ممنوع من التقليد مطلقا وان كان بعده
ممنوع بالاتفاق واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد
حكم شرعي ولا بد له من دليل [illegible] ولم نجد ما يصلح له دليلا والاصل

عليه فان قيل نفي الجواز كذلك اجاب بقوله بخلاف النفي ومعناه ملازم
للجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت الثاني انه اجتهاد
والتقليد بدل والقدرة على الاصل تنفي البدل كالوضوء
بانه لو جاز تقليده قبل الاجتهاد لجاز بعده لان المانع تمكن المجتهد من
الحكم بالاجتهاد وهو موجود في الحالتين واللازم باطل بالاتفاق واجاب
بان الحاصل بعد الاجتهاد ظن اقوى من الحاصل قبله ولا يلزم من منع المانع الق
منع غيره احتج المجوز لتقليد المجتهد قبل الاجتهاد مطلقا بقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وذلك يقتضي اتباع المسؤول منه اذ
فلولا صونا عن الالغاء واجاب بان المراد المقلدون بوجهين احدهما
ان السؤال مشروط بعدم العلم بحيث العلم لا يدخل تحته وليس المراد بالعلم
العلم بالفعل بل القوة القريبة من الفعل كافية والمجتهد قبل الاجتهاد له القوة
المذكورة فلا يدخل تحت الخطاب وهو المحل الاخفى والثاني ان المجتهد من
اهل الذكر فيكون مسؤولا لا سائلا فلا يدخل تحت المامورين بالسؤال احتج
المجوز تقليد المجتهد الصحابي بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واجاب بما سبق انه للمقلد وقد احتج المجوز مطلقا بالقياس بان
المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل بالتقليد واجاب بان ظن اجتهاده
اقوى من الحاصل بقول غيره والتمكن من الاقوى يمنع من غيره وقال يجوز ان
احرى وهذه المسئلة تعرف بمسئلة التفويض وهو ان يفوض الحكم الى المجتهد
فيقال له احكم بما شئت فانه صواب واختلف في جوازه ويختار المصنف
جوازه وتردد الشافعي رحمه الله والمجوزون اختلفوا في وقوعه والقائل
انه لم يقع لنا انه لو امتنع لكان لغيره اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لكونه لذاته
والاصل عدم الغير قال شيخنا العلامة فان قيل هذا يناقض ما ذكر في جواز
تقليد المجتهد جواز الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت اجيب بان
الجواز والامتناع هو المأخذ الشرعي العمل بالتقليد وعدم المأخذ ولا شك ان
عدم المأخذ يكفي فيه عدم دليل المأخذ والجواز والامتناع هنا الامكان العقلي
والامتناع العقلي والاصل في الاشياء الامكان فالامتناع العقلي يحتاج الى دليل

٢١٥

دون الامكان واحتج المانعون من الجواز بان تفويض الحكم الى مشية المجتهد
يؤدي الى انتفاء المصالح المقصودة من شرع الحكم لان العباد جاهلون بالمصالح
فجاز ان يختار ما ليس بمصلحة واجاب بان الكلام في الجواز لا في الوقوع والجواز
لا يستلزم انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهلها
العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فما يختاره العبد يكون مصلحة وهو لطف لان
الشرع اخبر عن اصابته في الاجتهاد لا فيما اختاره من غير اجتهاده للقطع بعدمها
خالف فالقائلون بوقوع التفويض احتجوا باوجه الاول قوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فانه يدل على انه
كان مفوضا الى مشيته واجاب بانه يدل على انه حرم على نفسه وليس فيه
ما يدل على عدم الدليل فجاز ان يكون تحريمه بدليل ظني الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر
فقال عليه السلام الا الاذخر استثنى من تلقاء نفسه لا بدليل لظهور عدم نزول
الوحي في تلك اللحظة لعدم ظهور اماراته واجاب بان الاذخر ليس من
جنس الخلا فجاز ان لا يكون مستفادا من الاستثناء بل للاستصحاب
والاستثناء مؤكد له سلمنا ان الاذخر من جنس الخلا لكن يجوز ان لا يكون
مراد النبي عليه السلام فلا يدخل تحت التحريم فان قيل عدم الارادة ينافي صحة
الاستثناء اجيب بانا لو قدرنا ان استثناء النبي صلى الله عليه وسلم يكون من استثناء
العباس ومعناهما واحد صح الاستثناء وان لم يرد الرسول عليه السلام لفهم العباس
ارادة الاذخر فيكون صحته بناء على فهم العباس الارادة لا على ارادة الرسول
سلمنا ان الاذخر من جنس الخلا وانه مراد منه وقدرنا ان يكون الاستثناء
لا لاجل الارادة لكن لا يفيد المطلوب فانه يجوز ان يثبت حرمة الاذخر
بالعام ونسخ بوحي سريع ومثله لا يحتاج الى ظهور علامة وانما ذلك فيما يطول
زمانه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
فانه اسند الامر الى نفسه وهو دليل التفويض الرابع انه لما قام سراقة
بن مالك في حجة الوداع وقال يا رسول الله احجتنا هذه لعامنا ام للابد فقال

عليه السلام للابل ولو قلت نعم لوجبت وذلك يدل على انه كان مفوضا اليه
والا لما كان جواب نعم موجبا الخامس انه لما قتل النضر بن الحارث
جاءت ابنته قتيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم وانشدته ابياتا منها
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال صلى الله عليه وسلم
لو سمعته ما قتلته ولولا ان قتله فوض اليه لم يقل ذلك واجاب عن
الوجوه الثلثة بانه يجوز ان يكون الرسول مخيرا في الامرين بالنص
على معنى انه خير بين ان يامر بالسواك او لا يامر وبين ان يامر بالحج كل
عام وان لا يامر وان يقتل وان لا يقتل بالشفاعة ويجوز ان يكون قول
الرسول صلى الله عليه وسلم بالوحي الذي يلقى في نفسه فلا يبطل محل النزاع
قال مسئلة الى اخره اختلفوا في جواز الخطاء على الرسول صلى الله عليه
في اجتهاده والمختار انه لا يقر عليه ومن الناس من نفاه مطلقا واستدل
المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة اما المعقول فهو
انه لو لم يجز الخطاء في اجتهاده لكان لمانع حيث هو ليس بممتنع
لذاته والاصل عدم المانع ولقائل ان يقول رتبة الرسالة توجب
العصمة المانعة عن الكفر والمعاصي لا محالة فلم لا يجوز ان يمنع
الخطاء في الاجتهاد واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم دل على الخطاء في الاذن ولم يكن بالوحي والا لما عوتب
وقوله تعالى في اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض والموحى لا ينكر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
فيها لو نزل عذاب من السماء ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم
وترك الفداء والموحى اليه والمجتهد فيه اذا لم يكن خطاء
لا يوجب ذلك وفيه نظر لان العتاب على ترك ما هو الا ترك
الاولى وذلك ليس بخطاء فان سماه به احد صار النزاع لفظيا واما
السنة فقوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون

الي ولعل احدكم الحن بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن
قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة
من النار وهذا يدل على جواز وقوع ما لا يطابق الواقع
وهو خطاء وفيه نظر لانه يستلزم القرار على الخطاء فان التهديد
شديد اذا استحق ما حكم به واخذه المحكوم له واما اذا لم يستحق
فهو الخطاء فانه لو رجع عن الحكم حلالا اخذ او رده الى اخذه والقرار على
الخطاء خلاف الاجماع وقوله عليه السلام انما احكم بالظاهر والله يتولى
السرائر فانه يدل على جواز مخالفة ما حكم به لما هو في نفس الامر اجيب
عن هذه الادلة بانها لا تدل على المتنازع فيه فان الاحكام لفصل الخصومات
انما يدل على الخطاء فيها وفيه نظر لانه يخص بالحديثين وليس
يتعلق بالايتين ورد هذا الجواب بان جوازه فيه يستلزم جوازه
في الاحكام لان المال المتنازع فيه بين الخصمين يحتمل ان يكون حراما
على من اباح له النبي عليه السلام فيلزم جواز الخطاء في الحكم الشرعي المحتمل
وهو كونه حلالا عليه اجتهادا وقال النافون لو جاز خطاؤه في
الاجتهاد لجاز ان نؤمر بالخطاء لانا مامورون باتباعه
لا نأمر بالخطاء واجاب بمنع بطلان التالي لوقوعه فان العوام
مامورون باتباع المجتهد وقد وقع الخطاء منهم وفيه نظر لان كلامنا
في اجتهاد النبي عليه السلام بناء على انه قادر على اليقين فلا يجوز عليه
الخطاء وليس المجتهد كذلك وفيه تامل قالوا اهل الاجماع معصومون
عن الخطاء فالرسول اولى بذلك لعلو مرتبته واجاب بان اختصاصه
صلى الله عليه وسلم باعلى المراتب وهو رتبة الوحي والرسالة يدفع الاولوية
فان التخلف عن مرتبة مع اتصافه بالمرتبة العليا لا يوجب نقصانه
كفوات الامامة بعض السلطان وايضا خصوص اتباع اهل الاجماع لا يدفع
الاولوية واذا جاز ان يكون وان لا يكون نسبة الا لبيان وقد دل على جواز
الخطاء في الاجتهاد وقد الاجماع وقالوا ايضا الخطاء في الحكم مخل بالمقصود

بالبعثة لأن المقصود بها اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الأحكام الشرعية
المفضية إلى المصالح المقصودة من شرع الأحكام فلو جاز الخطأ في الحكم
لم يحصل المقصود وأجاب بأنه احتمال الخطأ في الحكم لا يخل بالمقصود من
البعثة لأنه لا يقر عليه بخلاف احتماله في الرسالة والوحي فإنه مخل
بالمقصود بها وهو منفي عنه بالاتفاق قال المختار إلى آخره اختلفوا
في أن النافي هل يطالب بالدليل على ما نفاه أو لا والمختار أنه يطالب
سواء كان نافيا لحكم عقلي أو شرعي إذا لم يكن النفي ضروريا وقيل
لا يطالب به مطلقا وقيل يطالب به في الحكم الشرعي واحتج المصنف
على المختار بوجهين الأول أنه لو لم يطالب لزم كون النفي ضروريا أو نظريا
لأن عدم الطلب إنما يكون لكون النفي ضروريا إذ الأصل عدم الغير والفرض
أنه ليس كذلك وكان ضروريا نظريا وهما لا يجتمعان الثاني أن الإجماع على المطالبة
به في دعوى وحدانية الله تعالى وقدمه ودعوى الوحدانية
نفي الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فكان الإجماع على
مطالبة النافي به وفيه نظر لأن النفي ههنا لازم للمدعى وليس الكلام فيه
واحتج النافي بأنه لو لزم لزم منكر مدعي النبوة وصلوة سادسة
ومنكر الدعوى أي المدعى عليه لأن كلا منهم ناف واللوازم باطلة
بالإجماع وأجاب بأن الدليل قد يكون استصحابا كعدم النافع كما في
منكر الدعوى وقد يكون انتفاء لازم كما في الصلوة السادسة إذ الاشتهار
من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة إذ المعجزة لازمها
وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فإن الثلثة المذكورة مطالبون
بالدليل لكنه متعذر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به فإذا
قلنا بأن النافي مطالب بالدليل فالنافي لحكم شرعي هل يجوز له الاستدلال
بالقياس أو لا اختلف فيه قيل والحق إنما يستدل به إذا كان انتفاء الحكم لـ
عدم شرط أو وجود مانع لا بأن علم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي
فيه عدم الباعث عليه وذلك إنما يصح إذا جاز تخلف الحكم عن العلة ولا

يكون قادحا في العلية فهو فرع تخصيص العلة قال التقليد إلى آخره
لما فرغ من بيان الاجتهاد شرع في بيان مقابله وعرف التقليد بأنه العمل
بقول الغير من غير حجة كأخذ المجتهد والعامي بقول مثله فالعمل بقول
الرسول عليه السلام ليس بتقليد لأن المعجزة دليل العمل به وكذلك الإجماع وعمل
العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا لأن قول
الرسول عليه السلام دليل ذلك ولا مشاحة في تسمية العمل بقول الغير
من غير حجة تقليدا وقيل معناه أن سميت بعض ذلك أو كله تقليدا
فلا مشاحة في التسمية والمفتي هو الفقيه وقد تقدم معنى الفقيه
فيعرف منه الفقيه والمستفتي خلاف المفتي فإن قلنا الاجتهاد
يتجزى وكل من كان أعلم من غيره فهو بالنسبة إليه مفتي وذلك الغير مستفتي
إن لم يقلد والمفتي من كان عالما بالجميع والمستفتي من لا يكون عالما به
والمستفتي فيه هو المسائل الاجتهادية وأما العقلية فالصحيح أن لا تقليد فيها
قال مسئلة إلى آخره التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد
لا يجوز على المختار وجوزه العنبري وقيل النظر في مثلها حرام
والواجب فيها هو التقليد واحتج المصنف بأن معرفة الله تعالى
وما يجوز عليه إطلاقه من الصفات وما لا يجوز واجبة بالإجماع
والتقليد لا يحصل ذلك لأن الكذب على المقلد لعدم عصمته جائز فلا يحصل به
المعرفة ولأنه لو حصلت لحصلت بحدوث العالم إذا قلد القائل به
وبقدمه بتقليد القائل به وهو محال وذلك محال ولأنه لو حصلت به
لكان حصولها به بالنظر لأنه لو كان بالضرورة لما اختلف فيه
ولاشترك الجميع فيه لكن اللازم باطل لأن النظر لا يحصل إلا عن دليل
والأصل عدمه والإمام سبق تقليد الخصم بأنه وجوب النظر في العقليات
بوجوه أربعة الأول أنه لو كان واجبا لكانت الصحابة أولى به
لئلا يلزم نسبتهم إلى الجهل بالله وصفاته ولا نظن بهم ترك الواجب

ولو كانوا اولى بالنظر واولى بالنظر والنقل عنهم لانقل منا المحا
فى الفروع ولما لم ينقل ذلك ان النظر غير واجب
تسليم انهم كانوا اولى بذلك لعلهم لو نسبتهم الى الجهل بالله
قطعا ونظروا ولكن لم ينقل مناظرتهم لوضوح الامر عندهم وعدم
المحوج الى الاكثار فى الكلام والمناظرة لنقاء سريرتهم بقلة
الشواغل وتقدس نفوسهم بصحبة النبى صلى الله عليه وسلم ومشاهدة
احواله الثانى انه لو كان اولى اجماع الائمة الصحابة العوام بذلك
كما فعلوا فى غيره من الواجبات لكن لم ينقل ذلك عنهم واجاب بمنع
انتفاء التالى بانهم الزموهم بالنظر ولكن ليس المراد بالنظر
تحرير الادلة وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة
فعل المتكلمين انما المراد الدليل الجملى الجلى الموجب للمعرفة
وهو يحصل بايسر نظر وذلك كما قيل البعرة تدل على البعير فهذا
الهيكل العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الخالق الحكيم الخبير
الثالث لو وجب النظر لكان وجوبه نظريا فيتوقف على
النظر والنظر يتوقف على وجوبه فيدور والجواب ما تقدم فى
مسئلة الحسن والقبح ان النظر لا يتوقف على وجوبه الرابع ان النظر
مظنة الوقوع فى الشبه والضلالة والوقوع فى ذلك حرام ومظنة
الحرام حرام بخلاف التقليد فانه ليس مظنة شئ من ذلك واجاب
بان حرمته تستلزم حرمة التقليد او التسلسل لانه اما ان يستند
الى النظر فكان حراما وتستلزم حرمته والثانى يستند الى تقليد اخر
وتسلسل وهو باطل ورد بانه يجوز ان يستند الى كشف لا تقليد
فلا تسلسل اجيب بان المستند اليه لا يكون تقليدا بل هو
بالدليل الذى استند اليه المقلد قال مسئلة الى اخره غير المجتهد يلزمه

التقليد فى الفروع وان كان عالما بغير ما يقلد فيه وقيل انما يلزم اذا
تبين له صحة اجتهاد من يقلده بدليل اجتهاده واحتج المصنف على الاول
بوجهين الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل
على وجوب السؤال على من لم يعلم شيئا ممن يعلمه عالما كان او عاميا وفيه نظر
لجواز ان يكون المراد به فاسئلوا اهل الكتاب ليصدقوكم ليعلموكم ان الله
بعث الى الامم السالفة الرسل الثانى ان المستفتين ما زالوا
يتبعون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم شايعا وذايعا
ولم ينكر احد فكان اجماعا على اتباعهم من المجتهد وان لم يتبين
صحة دليله وقال الثانى يكون المتبع ان لم يتبين له صحة اجتهاده بدليله
مؤديا الى وجوب اتباع الخطأ لانه اذا لم يتبين جاز ان يكون اجتهاده
خطأ واجاب بان هذا مشترك الالزام لانه اذا بين المجتهد سنده
للمقلد يجوز ان يكون اجتهاده خطأ فان ذلك السند لا يمنع احتمال
الخطأ وايضا المفتى نفسه مامور بالعمل باجتهاده مع جواز الخطأ
قال مسئلة الى اخره استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا
للافتاء والناس يستفتونه معظمين لقدره جائز اتفاقا بالاطلاق وكذا
طلاق من ضده كذلك والذى لم يعرف بعلم او جهل لا يستفتى على المختار
لان الاصل عدم العلم لان اكثر الناس جهال فالظاهر ان المجهول منهم الحاق
للفرد بالاعم الاغلب كالشاهد والراوى اذا جهل حالهما فانه لم يقبل قولهما وقيل
يجوز استفتاؤه لانه لو امتنع الاستفتاء منه للجهل بحاله لامتنع فيمن علم
علمه ولا يعلم عدالته للجهل بحاله لكن الناس يستفتون من مثل ذلك واجاب
بانه يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته ولو سلم جوازه فالفرق بين
فان الغالب فى المجتهدين العدالة فمن لم تعرف عدالته منهم الحق بالعدول الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب بخلاف من لم يعرف بالاجتهاد فانه لا يلحق بالمجتهدين
لغلبة الجهال المجتهد اذا ادى اجتهاده الى حكم معين ثم تكررت الحادثة لم يلزمه
تكرير النظر وقيل يلزمه والحق الاول لانه اجتهد وظن بمقتضى اجتهاده والاصل

عدم احد منهم ابى احد و قالوا يحتمل ان يفضي اجتهاده بالاطلاع
ما لم يكن عنده او لا يجب النظر و اجاب بان اصل البحث لو وجد
يكون النظر لو جب ابدا الوجود سيما للسلم يجب بالاتفاق
نظر يجوز ان يكون الموجب احتمال التغير عند تكرر الواقعة و
ذلك ح ايا قال مسئلة المختار جواز خلو الزمان من المجتهد خلافا
للحنابلة لنا انه لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا
عن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
الحديث وهو صريح في الجواز واحتج الحنابلة بان قوله عليه السلام
لا يزال طائفة من امتي [illegible] خلو الزمان عن المجتهد
الى يوم القيامة او حتى يظهر الدجال اشراط الساعة واجاب بانه يدل على عدم
الخلو وليس الكلام فيه وانما الكلام في جواز الخلو واليه اشار بقوله
فاين نفي الجواز ولو سلم انه يدل على نفي الجواز لكن دليلنا اظهر
لدلالة التصريح [illegible] ما ذكرتم لان القائم بالحق
اعم من المجتهد [illegible] بعض على الجاهل ولو سلم انه دل على
نفي الجواز لكن حينئذ يتعارض دليلنا ودليلكم النقليين ويبقى لنا
الدليل الاول [illegible] سالما عن المعارض واحتجوا ايضا
بان الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه [illegible] اتفاق
المسلمين على الباطل لان انتفاءه [illegible] متفقين على ترك
الواجب وهو باطل واجاب بانه انما [illegible] ليس فرض كفاية
الا اذا كان مقدورا واذا فرض موت العلماء لم يكن
مقدورا قال مسئلة الحاجب اختلف في افتاء غير مجتهد [illegible]
اقوال قيل يجوز ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر وقيل اذا
لم يكن مجتهدا جاز للمطلع عليها [illegible] وقيل يجوز
مطلقا اي سواء كان مطلعا على الماخذ او لا وقيل لا يجوز مطلقا

واختار المصنف القول الاول بانه وقع لمن المطلع عليها في الاعصار ولم ينكر
[illegible] افتاء من ليس بمطلع عليها محل الاجماع على
[illegible] من المطلع وعدم جوازه من غيره واحتج المجوزون مطلقا بان
المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث واجاب
[illegible] الخلاف في الافتاء بمذهب غيره وهو غير النقل اما لو كان ناقلا فلا خلاف
[illegible] المستفتي صدقه جاز له الاخذ بنقله وقال المانع من
جوازه مطلقا لو جاز افتاء من ليس مجتهدا لجاز افتاء العامي لجامع
عدم الاجتهاد واجاب بان الجواز [illegible] يتبعان الدليل والدليل
دل على جواز افتاء غير المجتهد اذا كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر
ولم يدل على جواز افتاء العامي [illegible] دليل وهو لو وجب
لحاق العامي بالمجتهد كما ذكرنا فلا خلو من دليل والفرق فان المطلع
الذي له اهلية النظر يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على مستند الاجتهاد بخلاف
العامي قال مسئلة الى اخره تقليد المفضول عند وجود الفاضل جائز على
المختار ونقل عن احمد وابن سريج تعين الارجح وجه المختار انا نقطع
بان المفضول من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون مع اشتهارهم
بالمفضولية وتكرر ذلك منهم ولم ينكر عليهم غيرهم منهم فكان اجماعا
على جواز تقليد المفضول عند وجود الفاضل وقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه صريح في عدم الفرق بين الفاضل والمفضول
[illegible] واستدل بان تعين الارجح يتوقف على ترجيح
العامي وهو غير متمكن منه لقصوره واجاب بان الترجيح [illegible] بالتسامع
ومن رجوع العلماء اليه واقبال الناس على الاستفتاء والعامي ليس بعاجز
عن ذلك واحتج بتعين الارجح بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبة
الى المقلد كالادلة وكما وجب تعين الارجح منها للعالم وجب تقليد الافضل واجاب
بان ما ذكرتم لا يدل [illegible] ماخذكم لان ما ذكرنا اجماع وهذا قياس والقياس
لا يعارض ولو سلم [illegible] فالفرق ثابت فان المجتهد يقدر على الترجيح

بعض الادلة على بعض والعامي لا يقدر لقصوره عليه الثاني ان الظن بقول
الاعلم اقوى فيتعين اتباعه واجاب بان هذا لا يرد لان الاول
ليس دليلا اصلا قال وسئله الى اخره اذا قلد العامي مجتهدا في حكم من
الاحكام لا يجوز الرجوع الى غيره من المجتهدين في ذلك الحكم
بالاتفاق واما الرجوع عنه الى غيره في حكم اخر فمنهم من جعله
كالاول والمختار جوازه لان القطع بوقوع الرجوع وعدم الانكار
فان العوام لا يزالون يقلدون مجتهدا في حكم وغيره في اخر
ولم ينكر عليه فكان اجماعا على الجواز واذا التزم العامي مذهبا
معينا كمالك ففي جواز مخالفة امامه في بعض المسائل
بتقليد غيره ثلثة مذاهب الجواز مطلقا وعدمه مطلقا
والثالث انه يجوز فيما لم يقلد ولم يعمل به بعد ولا يجوز في حكم
قلده وهو معنى قوله وثالثها كالاول قال الترجيح الى اخره
اخر الاقسام الترجيح وعرفه بانه اقتران الامارة بما يقوى بها
على معارضها فخرج بالامارة ترجيح القطعيين وخرج بقوله على معارضها
ترجيح القطعي والظني فانه لا تعارض بينهما فاذا وجد الترجيح يجب
تقديم الراجح للقطع بان الصحابة رضي الله عنهم قدموا بعض الاخبار
على بعض وتكرر ذلك كثيرا من غير انكار فكان اجماعا وعورض بان شهادة
الاربع لم تقدم على اثنين ولو وجب العمل بالراجح لكان كذلك اجاب
بالنزاع فان بعض الناس نقل ذلك وبالفرق بان الشهادة شرعت
لدفع الخصومة ولو اعتبر الترجيح افضى الى تطويل الخصومة وفيه نظر
لانه ممنوع والحق ان شهادة الاربع لا ترجح على اثنين لان الترجيح
انما يكون بما لا يصلح علة وشهادة كل اثنين حجة فلا ترجح بها عليها
نعم لو مثل بشهادة ثلثة واثنين لكان انسب ولا تعارض بين قطعيين
لان القاطع لا بد وان يطابق الواقع فلا يمكن ان يكون معارضه كذلك

والا لزم اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا بين قطعي وظني
لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض وانما التعارض
بحسب الظن وهو اما في منقولين او معقولين او منقول ومعقول
قال الاول الى اخره التعارض بين المنقولين اما في السند او في
المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول وهو التعارض
في السند الترجيح فيه بامور منها حال الراوي وهو الترجيح بكثرة
الرواة لقوة الظن بها خلافا للكرخي وبزيادة الثقة والعدالة
وبزيادة الفطنة وبزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة
الضبط وبزيادة علم النحو وبان يكون اشهر باحد هذه الامور الستة
وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها وباعتماده على
ذكره لا على خطه وكذلك يكون الراوي عالما بالرواية ذاكرا للرواية
غير معتمد في ذلك على خطه او خط غيره وبموافقة عمله للرواية
لانه ابعد عن الكذب ممن لا يوافق وبمعرفة حال الراوي انه لا يرسل
الا عن عدل كما في المراسيل وبكونه مباشرا لما رواه كرواية ابي رافع
ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال وكان ابو رافع سفيرا
بينه عليه السلام وبين ميمونة فانها راجحة على رواية ابن عباس
نكح ميمونة وهو محرم وفيه نظر لانه لا يعادل ابن عباس في الثقة
والعدالة والفطنة والعلم والضبط وبكونه صاحب القصة كرواية
ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على
رواية ابن عباس وبقرب النظر المتقدم وبكون الراوي مشافها فيما سمع
ليس بينه وبين من روى عنه حجاب كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر
عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها تقدم
على رواية من روى ان زوجها كان حرا لان القسم سمع من عائشة مشافهة

لانها بمنزلة محلات من روى ان زوجها كان حرا فانه سمع منها من
وراء الحجاب وفيه نظر لان رواية من روى حريته مثبتة
اولى فيما لا يعرف الا بظاهر الحال وبكون الراوي اقرب ممن يروي
عند سماع ما يرويه كرواية ابن عمر رضي الله عنهما افرد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكان تحت ناقة رسول الله الى حين لبى فانها تقدم على رواية
من روى انه صلى الله عليه وسلم قرن وبكون الراوي من اكابر الصحابة
لقرب الاكبر غالبا من النبي عليه السلام دون الاصغر او بكونه متقدما
في الاسلام فان الكذب منه ابعد او بكونه مشهور النسب او بكونه
غير متلبس بضعيف لضعف فيه وبتحمله الرواية حال البلوغ لزيادة
ضبط البالغ وفيه نظر لانه يكون العول بزيادة الضبط وبكثرة من
زكى الراوي وباعلمتهم او باوثقيتهم بالبحث عن حاله وبتصريح
المزكين بالتعديل فانه تقدم على الحكم وذكر بان تكون تزكية احدهما
بصريح القول وتزكية الاخر بالحكم بشهادته والتزكية بالحكم تقدم على التزكية
بالعمل بان تكون تزكية احدهما بالحكم بشهادته وتزكية الاخر بالعمل
بروايته ومنها حال الرواية وهو الترجيح بالتواتر فان المتواتر
يرجح على المسند لقطعية متنه والمسند يرجح على المرسل ومرسل
التابعي على غيره لان من سكت الظاهر من حاله انه يكون من رواية الصحابي
والعدالة فيه اصل بخلاف غيره وفيه نظر لانه تنفي التفرقة بعينه ومرسل
التابعي فان العدالة فيه ايضا اصل فلا فرق بين ان يرويه الصحابي او
التابعي وبالعلو على الاسناد القلة الوسائط والمسند الى الرسول عليه السلام
عنعنة يرجح على الذي احيل على كتاب معروف وعلى حديث مشهور
بين العلماء ولم يسند الى كتاب ويرجح ما في كتاب معروف على ما ليس
كذلك لكنه مشهور بين العلماء لان العادة تمنع عن تغيير ما في الكتاب المعروف
ويرجح ما في صحيحي البخاري ومسلم على ما في غيرهما لاشتهار صحتهما

ويرجح المسند اتفاقا على ما اختلف في اسناده وارساله ويرجح
ما يسند بقراءة الشيخ على القراءة على الشيخ لامكان ذهول الشيخ في الثاني
وفيه نظر فان رعاية الطالب اشد ويرجح غير مختلف الرواية على
مختلفها لان اختلافها يدل على اضطراب الحال بخلاف ما كان مطردة
واحدة وقيل معناه يرجح ما هو غير مختلف في رفعه الى
الرسول عليه السلام على المختلف في رفعه ومنها ما يتعلق بحال
المروي فيرجح بالسماع فالمسموع منه عليه السلام مقدم على ما احتمل
السماع وسكوته مع الحضور فان الذي جرى في حضرته ولم ينكر
راجح على ما جرى في غيبته فعلم به ولم ينكر ويرجح مورود
صيغة فيه فالذي يكون فيه لفظ النبي عليه السلام يرجح على ما فهم
من فعله مثل سهى فسجد ويرجح ما لا تعم به البلوى في الاحاد
على ما تعم به لكونه ابعد من الكذب لان تفرد الواحد بنقل
ما يتوفر الدواعي الى نقله يوهم الكذب ويرجح ما لم يثبت
انكار لراويه على ما ثبت لهم ذلك سواء كان الانكار انكار
جحود او انكار نسيان حاصل المتن الى ان يخرج هذا بسبب
الامور التي يرجح من حيث المتن النهي يرجح على الامر لان
المقصود به دفع المفسدة والمقصود بالامر حصول المصلحة
والاهتمام بالاول اكثر والامر يرجح على الاباحة على الصحيح دفعا
لاحتمال ضرر الترك لو قدم الاباحة بخلاف العكس فانه لو قدم
الامر لم يحصل الضرر لعدم جواز تركه ومن رجح الاباحة على الامر
نظر الى كثرة احتمالاته دونها وما قل احتماله يرجح ويرجح النهي
على الاباحة مثل ذلك اي بما قلنا في ترجيح الامر على الاباحة ويرجح
الاقل احتمالا على الاكثر وهو ظاهر والحقيقة لكونها اصلا على المجاز
ولانها تفيد بنفسها والمجاز بقرينة واذا اجتمع المجازان يرجح

احدهما على الاخر بسبب نفسه ويصح احدهما بان يكون العلاقة مثلا
بينه وبين الحقيقة اشهر من علاقة الاخر ...
او يصح احدهما اقوى كاطلاق الكل على الجزء بالعكس فان العلاقة الاولى
اقوى او بقرب جهة احدهما كاسم السبب على المسبب فانه اولى
من عكسه لان السبب يستلزم المسبب دون العكس او برجحان
دليله لكونه ثبت بنص الواضع الواضح او بصحة النفي والا
بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او يكون احدهما اشهر
في الاستعمال دون الاخر ويرجح المجاز على المشترك على الصحيح
كما تقدم في بحث المجاز ويرجح الاشهر مطلقا على غير الاشهر
وانما كان مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت احدهما
اشهر والترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر
وهو ما اذا كان المجاز متعارفا ويرجح اللفظ اللغوي
المستعمل شرعا في مفهومه اللغوي على المنقول الشرعي لان
الاصل موافقة الشرع اللغة وهذا بخلاف المنفرد وهو
ان يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى اخر فان
المعهود من الشرع اطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي ويرجح احد
المتعارضين بما يسمى الدلالة كالتخصيص عطف احدهما على عام مناوله
دون الاخر فان دلالة الخاص المعطوف اكد بدلالة العام
عليه ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضرورة صدق المتكلم على ما
يتوقف عليه ضرورة وقوعه شرعا او عقلا لان ما يتوقف عليه
الصدق اولى لبعد الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما
لولاه لكان في الكلام عبث وحشو على غيره من اقسام الايماء مثل
ان يذكر الشارع وصفا لو لم يعلل به الحكم لكان عبثا وحشوا فانه
يقدم على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب لان نفي العبث والحشو
في كلام الشارع اولى ويرجح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة في الصحيح

المعهود دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة ولذلك لم يقل بمفهوم
المخالفة بعض العلماء كمفهوم الموافقة ويرجح الاقتضاء على الاشارة
لكون المقصود بايراد اللفظ صدقا او حصولا والاصل يتوقف عليه
بخلاف الاشارة فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان توقف الاصل عليها
وعلى الايماء لانه وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكنه لم يتوقف الاصل
عليه وعلى المفهوم لان الاقتضاء ثبوته مقطوع والمفهوم مظنون ثبوته
ولهذا لم يقل به بعض في حال بالاقتضاء ويرجح تخصيص العام على تأويل
الخاص لكثرة التخصيص وقلة التأويل ويرجح الخاص على العام والخاص
من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكذلك
ما هو اقرب منه ويرجح العام الذي لم يخص على العام المخصوص
لان المؤول حجة بالاتفاق بخلاف الثاني فانه اختلاف وحكم المقيد
والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي كمن وما على النكرة
المنفية وغيرها كالمعرف باللام لقلة المفسدة فان الغاء العام الشرطي
يوجب الغاء السببية الحاصلة بالشرط ايضا والغاء غيره لا يوجب
الغاء شيء اخر ويرجح الجمع المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى
باللام لان المحققين اختلفوا في عموم الجنس بخلاف غيره مما ذكر ويرجح
الاجماع على النص لعدم قبوله النسخ دون النص ويرجح الاجماع الظني
على اخر مثله وقع بعده لقرب الاول من الرسول عليه السلام وهو يوجب
قوة الظن قال المدلول الى اخره هذا بيان وجوه الترجيح بحسب
المدلول الحظر يرجح على الاباحة لاستلزامه دفع المفسدة دونها
اذ لا يتعلق بفعلها ولا تركها مصلحة ولا مفسدة وقيل بالعكس لان الاباحة
يستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل وكذلك على الندب لانه لتحصيل المصلحة
والحظر لدفع المفسدة وهو اهم من تحصيلها وكذا على الكراهة لانه احوط
وكذا على الوجوب لما مر ان دفع المفسدة اهم والوجوب يرجح على الندب
لان اعتقاده يوجب احتراز المكلف عن تركه الذي هو سبب العقوبة

والمثبت يرجح على النافي لاشتماله زيادة علم كخبر بلال ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل
ولم يصل وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان النافي يتقوى بموافقته
الاصل والدارئ اي الدافع يرجح على الموجب للحد لقوله صلى الله عليه وسلم
ادرأوا الحدود بالشبهات والموجب للطلاق والعتق يرجح على
نافيهما لان موجبهما يوافق النفي الاصلي وقد يعكس في الصور الثلث
فيرجح الموجب للحد على الدارئ والنافي للطلاق والعتاق على
الموجب لهما لان الموجب للحد والنافي لهما يوافق التاسيس وهو
اولى من موافقة النفي الاصلي لافادة التاسيس فائدة زائدة والحكم
التكليفي يرجح على الوضعي لانه يحصل به الثواب دون الوضعي وقد يعكس
لان شرط التكليفي فهم الخطاب والتمكن من الفعل والوضعي ليس كذلك والتكليفي
الاخف يرجح على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقد يعكس لقوله عليه السلام اجرك على قدر تعبك قال الجارابردي اي اجره
الترجيح بالخارج هو ما يكون بامور لا يتوقف عليها الدليل في وجوده
ولا في صحة دلالته الدليل الموافق لدليل اخر يرجح على دليل ليس كذلك
لقوة الظن بالموافقة والموافق لعمل اهل المدينة او للخلفاء الراشدين
او لعمل الاعلم يرجح على غيره لكثرة صحبة الاولين وكون الاعلم احفظ
مواقع الخلل اعرف بدقائق الادلة ويرجح احد التاويلين على الاخر
برجحان دليله على دليل التاويل الاخر وهو ظاهر ويرجح احد الحكمين
تعرض لعلته على ما لم يتعرض لها لان التعرض لها افضى الى تحصيل مقصود
الشارع لاقبال النفس عليه بتعقل المعنى ويرجح العام الوارد على سبب
خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب لانه كالخاص من العام والخاص
مقدم ويرجح العام المطلق على عام وارد على سبب خاص في حكم غير السبب
للاختلاف في عموم العام الوارد على سبب دون عموم العام المطلق

والخطاب شفاها اذا عارض عاما ليس كذلك يرجح بالمشافهة ويرجح
العام على من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة
على العام الذي عمل به في صورة لانه لا يستلزم اهمال احد الدليلين ولو قدم العام
الذي عمل به في صورة لزم اهمال العام الاخر بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام
الذي عمل به في صورة على الذي لم يعمل به لان المعمول به يتقوى بالعمل والعام امس
بالمقصود بان قصد به بيان الحكم المختلف فيه اولى مما هو بخلافه كقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان
الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني والخبر الذي
فسره الراوي بقوله او فعله اولى ممن لم يكن كذلك لاشتماله على زيادة فائدة
ويرجح الخبر ايضا بذكر السبب فان ذكر الراوي سببه يدل على زيادة اهتمامه
بالرواية وفيه نظر لانه لا مدخل لذلك في القوة ويرجح الخبر ايضا بقرائن تاخره
كتاخر اسلام الراوي لان الظاهر تاخر رواية المتاخر في الاسلام ويرجح
المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره لان ضيقه يدل على التاخر وبكونه متضمنا
للتشديد لانه ايضا يدل على تاخره فان التشديد كان في اخر عهد الرسول
عليه السلام والتخفيف في اول عهده قال المعقولان الى اخره لما فرغ عن
بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح بين معقولين والمعقولان
اما قياسان او استدلالان ويرجح احد القياسين قد يكون بما يعود
الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما يقتضيه القياس والى خارج
وما يعود الى اصله قسمان ما يعود الى حكمه وما يعود الى علته وما يعود
الى حكمه خمسة منها القطع يرجح الذي يكون حكم اصله مقطوعا على ما لم يكن
ومنها قوة دليله يرجح الذي دليل حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا
على ما هو ضعيف ومنها كون حكم الاصل غير منسوخ بالاتفاق يرجح ما لم يكن
حكم اصله منسوخا بالاتفاق على ما اختلف في نسخه ومنها كون حكم الاصل على
سنن القياس يرجح ما يكون حكم اصله جاريا على سنن القياس على ما لم يكن
كذلك ومنها دليل خاص على تعليل حكم اصله فالذي دل دليل خاص على تعليل

حكم اصله يرجح على ما ليس كذلك وما يعود الى العلة وجوه عدة
منها القطع بالعلة مقطوع بها راجح على مظنون بها ثم الظن [illegible]
اذا كان وجود علة احد القياسين اغلب على الظن منه في الآخر [illegible]
علة الآخر يرجح الاول على الثاني ومنها قطعية المسلك يرجح ما كان مسلك
علته قطعيا على ما لم يكن كذلك وكذلك ما كان مظنونا بالظن الاغلب على ما
لم يكن ومنها كون علية وصف مستنبطة بالسبر على ما كان عليته وصف
مستنبطة بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف المناسبة
ومنها طرق نفي الفارق بين الاصل والفرع فما كان نفي الفارق فيه
قطعيا كان راجحا على ما كان مظنونا وما كان مظنونا بالظن الاغلب
على ما كان مظنونا بغير الاغلب ومنها كون الوصف حقيقيا فانه مقدم
على ما لم يكن ومنها كون الوصف ثبوتيا فانه مقدم على العدمي ومنها كون
العلة باعثة فانه مقدم على الامارة ومنها كونها منضبطة ومنها كونها
ظاهرة ومنها كونها متحدة فانها مقدمة على اضدادها ومنها كثرة التعدي
يرجح الاكثر تعديا على الاقل لزيادة الفائدة ومنها الاطراد يرجح المطردة
على المنقوضة ومنها الانعكاس يرجح المنعكسة على غيرها واذا تعارض المطردة
فقط والمنعكسة فقط يرجح المطردة لان الطرد في العلل اقوى من العكس
ومن ثم اشترط في العلة الاطراد دون الانعكاس ومنها كون وصفه
جامعا للحكمة مانعا لها فانه يرجح على ما لم يكن كذلك يرجح قياس المناسبة
على قياس الشبه لزيادة غلبة الظن بغلبة الوصف المناسب ويرجح الضرورة
الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على غيرها
ويرجح ما وقع في محل الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزيين ويرجح
ما وقع في محل التكملة من الخمسة الضرورية على ما وقع في محل الحاجة وان
كان من اصول الحاجة ويرجح من اقسام الخمسة الضرورية الدينية على
الاربعة الباقية لانه ثمرتها الكاملة اعني السعادة الاخروية
وقيل بالعكس لان حق العباد لحاجتهم اليه ويرجح مصلحة النفس على الثلاثة

الباقية لان الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح على العقل لان حفظه
[illegible] تعلق ببقاء النفس [illegible] ثم حفظ العقل ثم العقل يرجح على المال لكونه
[illegible] يكون موجب نقض علته من وجود مانع او
انتفاء شرط قويا على ما يكون ضعيفا لان قوة موجب النقض دليل على
قوة العلة المنقوضة ويرجح ما يكون موجب نقض علته محققا على
ما يكون محتملا ويرجح ما ينتفي من احكام علته في الاصل على ما لم ينتف فيه
لان انتفاءه يفيد غلبة الظن بالعلية ويرجح ما يرجح علته على من احكامها في
الاصل على ما ليس كذلك ويرجح العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية
للثبوت لانها متايدة بالاصل وقيل بالعكس لان المقتضية للثبوت تفيد حكما
شرعيا لم يعلم بالبراءة الاصلية لانه تاسيس ويرجح احد القياسين على الآخر
بعلة المناسبة لانها تفيد قوة الظن بالعلية ويرجح ما تكون علته عامة
في المكلفين بان تعم مصلحتها المكلفين على ما هو علته خاصة ببعضهم لكثرة الفائدة
ما يعود الى الفرع الى اخره هذا بيان الترجيح العائد الى الفرع يرجح القياس
الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين الحكم وعين العلة اي على ما يكون
فرعه مشاركا للاصل في جنس الحكم وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة
وبالعكس لان زيادة اختصاص المشاركة تقوي الظن بالعلية ويرجح
ما يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما اعني العلة او الحكم على ما
يكون فرعه مشاركا للاصل في الجنسين جنس العلة وجنس الحكم المذكورين
ويرجح ما يكون فرعه مشاركا للاصل في عين العلة على ما يكون مشاركا
للاصل في عين الحكم لانها اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في خصوص
العلة اولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم ويرجح ما يكون العلة
في فرعه مقطوعة على ما يكون فيه مظنونة ويرجح ما ثبت حكم الفرع فيه بالنص
جملة لا تفصيلا على ما لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص وقيد جملة لانه لو ثبت
تفصيلا ما كان ثابتا بالقياس كما في شرط حكم الفرع ولم يتعرض المصنف
لبيان الترجيح العائد الى المدلول وهو حكم الفرع ولا لبيان العائد الى

امر خارج ولا العامل الى المسند الى الميت لانه على قياس ما ذكر
فاستغنى عن ذكرها وان كان المنقول الى اخره اذا تعارض المنقول [illegible]
والسنة والمعقول يعني القياس فان كان المنقول خاصا ودل على
منطوقه يرجح على القياس لقلة خلل المنقول بقلة المقدمات وان كان
خاصا ودل عليه لا بمنطوقه فذلك يقع على درجات لان الظن الحاصل
قد يكون اقوى من الحاصل من القياس وقد يكون مثله وقد يكون
اضعف فالترجيح بحسب ما يتفق للناظر فعليه ان يتبع الظنين
ويأخذ باقواهما وان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم
في انه يجوز التخصيص به اولا فليرجع هناك قال واما الحدود فالى
اخره كما يقع التعارض في الامارات المفضية الى الاحكام كذلك يقع في
الحدود وهي عقلية كتعريفات الماهية وسمعية كتعريفات الاحكام
ونحوها وهي التي نحن بصددها فاذا تعارض منها حدان فالترجيح
اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج فباعتبار
اللفظ يرجح ما كان بالفاظ صريحة لا ايهام فيها على ما كان فيه الفاظ
مجازية او مشتركة او وحشية وباعتبار المعنى يرجح ما هو
معرف بمعرف اعرف على غيره وما عرف بالذاتي على ما عرف بالعرضي
ويرجح بعمومه الحد بان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الاخر
فيكون متناولا لمحدود التعريف الاخر مع زيادة وقيل بالعكس لان
مدلول الاخص متفق عليه ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما
اذا زاد على مدلول الاخص والمتفق عليه اولى وباعتبار الخارج
يرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قريبا
من احدهما على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الاخر برجحان
طريق اكتسابه بان يكون طريق اكتساب احدهما قطعيا والاخر
ظنيا ويرجح احدهما على الاخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او لعمل
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم او لعمل العلماء او لعمل عالم واحد ويرجح

احد التعريفين على الاخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا لحكم النفي
[illegible] من العمل [illegible] دون العمل بالاخر
في الموجبات والحدود امور لا تنحصر وذكر ان
احد الدليلين او احد التعريفين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح
والاخر مشتملا على اقل او مثله قال المصنف وفيما ذكرنا من الجهات
المعدودة ارشاد لما يتركب منها

قال العبد الفقير الى الله الغني محمد بن محمود بن احمد الشهير بالاكمل الحنفي
غفر الله له ولوالديه وعاملهم بلطفه الخفي الفت هذا المختصر بعجالة بمدة
تقرب من اربعة اشهر ولم يكن في نظري سوى شرح قدوتي شيخ العلامة
شمس الدين الاصفهاني الذي لن تضيء الشمس شمسا مثله تغمده الله برحمته
واسكنه اعلى غرف جنته واوردت فيه مما سنح به خاطري الفاتر ويليق
مايتين وثمانين اعتراضا يليق بذلك [illegible] تفيهق بعض
من علماء العجم ومنقبتهم وتشوش بعض مقدار شارحي هذا الكتاب
منهم من معرفتهم اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب
والصبح مسفر هذا وان العذر عند كرام الناس مقبول والستر بذيل
الفضل وفضل الذيل لما فيه من الخطا والزلل مأمول والله سبحانه وتعالى
وتقدس بالعفو والفضل والكرم والاثابة مسؤول فانه ولينا ومولانا
وهو حسبنا وستره على المعترفين بالذنوب مسدول

وكان فراغ هذه المسودة يوم الاربعاء الرابع عشر من شهر ذي
القعدة من شهور سنة ثلث وسبعين وسبعمائة كتبه حامدا الله مصليا على نبيه